شرح الهیات تجریه

کیکی نیست که حاشیه الملا فی الحجه

صف مازو کزمازج افیون مساوی بآب حب
سازند شربتی دو دانگ حبی که اسهال بلغمی باز
دارد وصف ان مرقد چند بید شراقیون مسا
وی کوفته و بیخته حب سازند هر یک مقابل یک
فلفل شربتی سه حب تا پنج حب خورد حب
الزجر اسهال کند و تزحر را نافع باشد کا
هی که حرارت و یبست نباشد صف ان چند بید
ستر اسازون مسیه سایله بزر البنج سیاه
کندر مساوی بآب سازند شربتی دو درم
حبی که در ساعت به بند وصف آن افیون یکد
رم اقاقیا دو درم گل کز سا حب الآس
اندر یک چهار درم کوفته و بیخته بآبیکه ضمغ
عربی دران متوقع باشد حب سازند شر
بتی نیم مثقال بخورند که نعظ تمام آورد
و در بطوء انزال نشود انشرتی مردار وصف آن

تکالیفون فاطبقوا علان الکلیف بالحال لم یقعوا ان یخلق
الجلاف امکان وقوعه وانه واقع لانه تعالی کلف بالعلم النفسی بذاته وحده
حیث فاعلم انه لا الا الله او العلم بالصفات مسبوق بالعلم بالذات والیقین لا یحصل الا
قبل البرهان اللمی ولیس له تعالی برهان لم لانه لا یکون له تعالی علة حتی ذهب فرقة ان الوجود علی
قسمین وجود فی نفسه ووجود رابطی بغیره وله تعالی وجود رابطی من سبیلین الاول انه تعالی فرد
للوجود المطلق عند اهل التحقیق ضرورة صحة ان بعض الموجود واجب والثانی انه تعالی صانع للعالم وما سواه
مصنوع له تعالی ویمکن اثبات وجود الرابطی بالبرهان اللمی لان المصنوع علة لوجوده الرابطی ولذلک قال المص رحمه
الفصد الثالث فی اثبات الصانع ولم یقل فی اثبات الواجب والدلیل المذکور فی الکتاب دلیل علی اثبات
الوجود الرابطی له تعالی وبعد اثبات هذا النحو من الوجود حصل لنا قضیة موجبة صادقة هی قولنا الواجب موجود
وهذه القضیة فی مقام برهانها ان موضوع کل قضیة موجبة صادقة لا بد وان یکون له وجود فی نفسه فثبت ان الواجب موجود
فی نفسه بدلیل مصاحب له لیس فی قال العلم الثالث رحمه الله فی الرسالة السماء بسیط شدید الانطباق الفصل
فی مقام برهانها ان لا یقوی شیء من الرجین علی اعطاء العقل الفاعل علی الحفظ الا ما کان برهان لم وفی
فی منفعة افادة دون البعض وفساده فی وجه ان یعطی بالجزئیات العادة والمنفعة والعصال النبانة والمحافظة الطاقة
مصافحة اشیء قوله اراد بالعقل الفاعل لم العدول لم قوله الصانع موجود من قولهم لو
والموافقة فالان قد عرفت العدول لم قوله الصانع موجود من قولهم لو
موجود فقیه ضرورة یستقیم عن البرهان ولیس کک لان الکلام فیما عبر عنه بهذه العبارة ر
لیس بمطلوب والمطلوب لیس بضروری ناظر علی العقار رحمه الله

رسالة الوردی نمبر ۱۲۵۰

بلکه لکن بیت که موشی از ان جهت بیت
بیت که ق موشی اذن بهم بیت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي المجد والثناء والصلوة والسلام على سيد البشر والانبياء وعترته الاطهار
والاصفياء اما بعد فيقول افقر خلق الله تعالى الغني محمد المدعو بشمسا الجيلاني هذه معلقات
انفقت مني بفضل الله سبحانه على مبحث الهيات التجريد وشرحه الجديد والحاشية
التي علقها العلامة الخفري عليه مع تحقيقات شافية وتدقيقات وافية والمرجو ممن
يكون ناظرا فيها ان ينظر بعين الانصاف ثم يسلك مسلك الوفاق ويتخبج منهج الخلاف
قال المص قدس سره المقصد الثالث في اثبات الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون بينا بنفسه او مبينا بغيره
في علم اخر فوقه ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم واعلاها وليس فوقه علم اخر يجب

عفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع من له حق عليهما وعليه م م

ينبغي

ان

ان يكون موضوعه بينا بنفسه وفي العلم الالهي يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان
احدهما الامور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقلي وبعض
الموجود نفسي وامثالهما وعند الشيخ المقتول احوال الموجود بما هو موجود يرجع الى تقا
سيم الوجود مطلقا سواء كان تلك التقاسيم تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة والا
ول اولى لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقائق المحصلة لا الامور الغير المحصلة كالامور العا
مة اذا تعرفت هذا فاعرف انه وقع الخلاف في انه المسئلة هنا فقيل هي صانع العالم مو
جود واعترض عليه بان الموجود موضوع في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم
محمولا لان محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان قولنا صانع
العالم موجود في قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لانه لا بد ان يقال او
لان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي الواجب موجود واعترض عليه بان
المسئلة تفسر بديهية لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون
موجودا البتة فيصير الحال ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون موجودا لا محالة واجب

ان قول المص الموجود ان كان واجبا لم يكن في قوة قولنا بعض الموجود واجب عليه بل تفضيله كان كلامه ناظرا الى تقاسيم الوجود منه او للاغير المحصلة م

بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات فرد لهذا العنوان اي العنوان الذي هو مفهوم وجوب
الوجود بسبب فلا يكون المسئلة بديهية وقيل ان المسئلة هنا هي بعض الموجود واجب الوجود بما
لذاته وهذا مختار المحقق في اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين
وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالا انيا
وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى استدلالا لميا وكلام
المص يحتمل الامرين لان قوله في اثبات الصانع يحتمل صيغة ان يكون اشارة الى ان الا
ستدلال من المصنوعات اي من المعلول على العلة على ما هو راي المتكلمين ويحتمل ان يكون اشا
رة الى راي الحكماء وهو الاحتمال الاول ومسلك الحكماء وهو ان يجعل البرهان لميا وذلك
بان يبين ان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة
لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب
تعالى ليس معلولا فوجود العالم في نفسه معلولا للواجب تعالى والوجود الرابطي للواجب
تعالى وهو كونه صانعا للعالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك
اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المولف يحتاج الى المولف
لانه معا انتهى وقوله اذ لو كان لبطلم يحتج اليه معناه ان عدم الاحتياج الى المولف مترتب على نفي كونه مولفا من اجزاء لانه قد روعي البداهة في
كون كونه مولفا من الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المولف وقد ثبت ان عدم العلة علة لعدم المعلول هذا هو تقرير كلامه على وجه فلا يرد عليه
ما اورد عليه بعض فلا نذكره في هذا المقام منه

كما في المولفة وذي المولفة فان كون الشيء مولفا علة الذي المولفة فكون العالم
مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل صانع واجب بالذات وبهذا يندفع الايراد المشهور
وهو انه لا يمكن الاستدلال الانيّ على وجود الواجب تعالى لان كل شيء سوى الواجب
تعالى معلول له تعالى بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولا لشيء
فلا يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي وايضا كلما يحصل
في ذهننا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر الطريق في الاني على ما هو طريقة المتكلمين
ووجه الدفع ان ما ينبت بالبرهان اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو
يجوز ان يكون معلولا وعدم معلولية تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه ولا امتناع
اما قلنا انه هذا الخلط لان الدليل الذي ذكره المص من مسلك الحكماء الالهي منه
ع في كون الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطي كما ان الواجب تعالى لا
يثبت له رقبة زيد بدون زيد بل هي موقوفة على وجود زيد واذا قرر البرهان على
هذا الوجه لا ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث الدين
وغيره من التابعين له في ذلك تقرير الشبهة اذا كان العالم باعتبار مصنوعيته

ومجعولية علة لكون الواجب صانعا للعالم يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى
صانعية العالم باعتبار ذاته بل بثبوت الصانعية له تعالى لملاحظة حال العالم وحال
ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته بل بثبوت الصانعية له تعالى لملاحظة حال
العالم وحال ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته في ذاته مع قطع النظر عن ملا
حظة حال العالم فلا يجوز ان يكون مصنوعية العالم ومجعولية علة لهذا الوجود الرابطي
اي كون الواجب صانعا للعالم وبجواب عنها ان نتيجة البرهان يجب انطباقها
زعم المورد هي كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير البرهان
المذكور فليتقرر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور وينظر مقصود المبرهن فنقو
ضيح المقام هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون
صفة للعالم معناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات
وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث يكون
صانعا للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احدهما المصنوعية والمجعولية

والاخرى

والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات وهذه ثابت بالبراهين التي سيا
تي واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية علة للوصف الاخر وهو كون العالم
ذا جاعل صانع واجب بالذات والنتيجة هي كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع ومجعول وكل مصنوع ومجعول
ذو جاعل صانع واجب بالذات فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب
صانع للعالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا
الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى
ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقيقة ذلك
القياس فيظهر هذا ان التصديق قد يكون خفيا وبعد تصور الطرفين يصير بديهيا لا
ان تصور الطرفين كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسبا من التصور فحقيقة كون
الواجب صانع العالم لازم لحقيقة ذلك القياس وهو اللزوم ليس لزوما اصطلا
حيا بان يكون حقيقة القياس المذكور ملزومة لحقيقة ذلك القياس وهو اللزوم ليس

لزوما اصطلاحيا بان يكون حقيقة القياس المذكور ملزوم لحقيقة كون الواجب صانع العالم
وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى لم م
ليس معللا بغير ذاته اصلا كما عرفت فالملزوم هنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين
عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج
الى نظر وفكر اصلا فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته و
يمكن ان يكون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيقته بصحابة اللام لانه دليل لمي وهذا
الابراد وجواب جار في استدلال اخر مشهور وهو ان الموجود المطلق له صفة وهي
اشتماله على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن ظاهر وهذه الصفة وهي
اشتماله عليه علة لاشتماله على فرد اخر هو واجب الوجود بالذات بالبراهين الآتية
وتقرير الابراد انه اذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على
الفرد الواجب يلزم ان يكون كون الواجب فردا للموجود المطلق معلولا لكون الممكن
فردا للموجود المطلق يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى كونه فردا للموجود المطلق باعتبار

ذاته

العلة م

ذاته بل بملاحظة علة وهي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن فمع قطع النظر عن هذه الصفة
في نفس الامر يلزم امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان عدم كون الواجب تعالى
فردا للموجود المطلق وهو باطل لان كون الواجب فردا للموجود المطلق ثابت له تعالى بالنظر
الى ذاته وان قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته تعالى وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة البرهان
ان الواجب فرد للموجود المطلق بل النتيجة هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب
فردا منه وتوضيح المقام ان كون الواجب فردا للموجود المطلق يمكن اخذه من وجهين احد
هما كون الواجب بحيث يكون فردا للموجود المطلق وبهذا الاعتبار وصف للواجب
تعالى وليس هذا نتيجة البرهان وثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه
وبهذا الاعتبار يكون وصفا للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول
وهو كون الموجود المطلق بحيث يكون الممكن فردا منه فنتيجة البرهان هي كون الموجود
المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه فصورة القياس هكذا الموجود المطلق
مشتمل على الفرد الممكن وكل ما هو مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد

الواجب بالذات بالبراهين الآتية فيتميز البرهان على هذا الوجه هو مقصود المبرهن
نعم بعد هذا البرهان يحصل لنا كون الواجب فرد الموجود المطلق بالبديهة بطريق الاتفاق
ق ع لا ان يكون الواجب فرد الموجود المطلق علة حتى يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان
حقيقة هذا ظهر بصحابة الم لان له برهان لمي قوله المص قدس سره وصفاته وآثاره
جعل الآثار مقابلا للصفات اشارة الى ان الصفات عين ذات الواجب
تعالى والا لزم كون الصفات من الآثار لانه لو كانت زائدة لاحتاجت الى رابطة
بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك الرابط غير الواجب تعالى فبقي ان يكون الرابط
والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى فيلزم ان يكون الصفات آثاره
تعالى فتدخل الصفات في الآثار فجعل الصفات مقابلة للآثار تنبيها على ان الصفات
ليست زائدة على ذاته تعالى بل هي عينها وليست بآثار اورد عليه ان تخصيص
الفصل الثالث باثبات الآثار ليس على ما ينبغي اذ المقصد الاول والثاني ايضا
في بيان الآثار وما سوى الله من الممكنات آثاره تعالى واجيب بان المراد بالآثار

الصفات

آثاره

آثار ما هو مذكور في الفصل الثالث لا مطلق الآثار وايضا المنظور في هذا الفصل آثاره
من تعالى حيث انه آثاره تعالى لا من حيث انه قوله لانه اختصر بناء على ان مقدماته فلسفية قوله
اوفق لما تقرر في فن البرهان من ان الاوفق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر ذات
الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجبا استدل عليه من حال
جوهر الموجود والوجود وطبيعته قوله اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف
قوله حدوث تخلق جوهرا كان او عرضا اما الاول فبان يقال العالم الجوهري حا
دث وكل حادث فله محدث واما الثاني فنقول ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم
لحما ثم دما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم وتفصيل الكلا
م في شرح المواقف او امكانه بشرط الحدوث لان القديم عندهم لا يحتاج
الى العلة كما هو مذكور في مكانه قوله او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واعلم ان الطبيعيين
بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه قالوا ان جميع
المحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون التغير في صفاته كالتحرك في الاين والوضع
لئلا يلزم كون الشيء فاعلا ومنفعلا

لمحرك بدر

قوله

اثره في نفسه بدون ملاحظة
انه اثره تعالى

اثبات الواجب

وغيرها من المعقولات ولا في الذات كالممكنات فانها تنتقل من الليس الى الا
يس والموجود من اثبات الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود بالذات
فان قيل وطبيعة الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال على
الطبيعة واثبات الواجب من المسائل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود الاشياء
انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم ذو محرك واجب الوجود بالذات
فاثبات الواجب عندهم راجع الى اثبات حال من احوال الجسم له قوله لزم الدور اورد
عليه ان لزوم الدور مم والبيان غير تمام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على
موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما موقوف على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو
التسلسل لا الدور وافاد الاستاد دام الله ظلال افاداته على مفارق رؤس ذهان
اهل العلم في دفع هذا الايراد بقوله التوقف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود
لانها طبيعة اعتبرية تحصل قبلها بذاتها فهي انما يكون وصفا شيئا والربط الايجابي

مطلقا

فوله لو توقف ارجع سبب لا على ما اورده المص قدس سره لان ما اورده يكون له احتمالان فقط هما استذكره
الاول هو ما صرح الخيالي بكلام المص قدس سره واحتمالها ما ذكره الشريف وهو الحق
فان سبب ان يكون اولا الوجود الا بعضها ما ذكره المص قدس سره لان الدليل الذي
فلاجل ذلك بتفاوت الدرجة

مطلقا بتاخر عن وجود الموضوع فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف
في نفسه وطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب
تعالى لا يتحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون الا بعد
تعلق الايجاد بها وبذا التقرير البرهان على وجهه فالمقصود من قوله الشيء ما لم
يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى
هذا الاسوحه شيء من وجوه التسلسل كما يتبين اللازم من قولهم الشيء ما لم يوجد
لم يوجد توقف ايجاد كل شيء شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد
على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسلسل لا يلزم خلاف ذلك لا يتم على
ما ذكر ثم يلزم توقف طبيعة الوجود الفعلية على نفسها لان اتصاف
شيء بها يتوقف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذكر لانا نقول لا يتم
ذلك في طبيعة الوجود مطلقا لانها ليست حقيقة ناعتية حتى يلزم كونها
وصفا لما تعتبره بل قد يكون طبيعة الوجود قائما بنفسه في انها كما في حقيقة

بهمه
بدر

واجب الوجود وان اورد في طبيعة الوجود المطلق بالعام البديهي فتخارانها متاخرة عن
طبيعة الوجود الخاص القائم بذاته الواجب الوجود بنفس ذاته فتدبر واستقم
كما امرت انتهى كلامه رفع مقامه فان قيل ان اريد بالايجاد الايجاد الاضافي فسلم انه طبيعة
ناعتية لكن نقول ان الوجود ايضا طبيعة ناعتية لا محالة وعدم كون الوجود طبيعة انما
عتية انما يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين المتنازع فيه وان اريد بالايجاد
الحقيقي اي جعل الذات فلا نم ان طبيعة ناعتية بل هو طبيعة منعوتية قلت تخارانه
المراد بالايجاد الاضافي فنقول طبيعة الايجاد الاضافي متاخرة عن الوجود لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فثبت توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود فلو كان طبيعة الوجود
ايضا طبيعة ناعتية يلزم ان يتاخر طبيعة الوجود عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة نا
عتية متاخرة عن طبيعة الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون طبيعة الوجود
طبيعة ناعتية ولا يكون متاخرة عن طبيعة الايجاد فيجب ان يكون في الوجود وجود
لا يتاخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجود الواجب فان قيل لا يلزم من عدم تاخر طبيعة

فان قيل سلسلة الايجادات بحيث لا يتوقف الا على سلسلة الوجودات التي يكون وجود معلول الاخير جاعلنا لان وجود معلول الاخير ليس موقوفا عليه بنفي سلسلة الايجادات وسلسلة الوجودات بحيث يكون وجود المعلول الاخير داخلا فيها يتوقف على سلسلة الايجادات فلا يلزم الدور بناء على فقار السلسلتين باعتبار خروج وجود المعلول الاخير وخوارقلت هذا لا يصح لان المفسدة هي لزوم صيرورة كون الشيء الموقوف عليه موقوفا بعينه وفيما نحن فيه الشيء الموقوف عليه موقوفا بعينه معلول الاخير فكيف لان وجودات ما فوق معلول الاخير بعينها موقوفا ايضا عليه في الباب ان يكون وجود معلول الاخير ايضا موقوف وهذا لا يخرج وجود ما فوق معلول الاخير عن كونه موقوفا فلزم صيرورة الشيء الذي كان موقوفا عليه موقوفا عليه ايضا وهو الدور فيه انه يجب ان يكون كل وجود من الوجودات متاخرا عن واحد من الايجادات ومعلولا له ومتقدما على اخر منها فلا يكون طرفي التوقف واحدا فلا دور المحال منه

الوجود بل فلو

الوجود عن طبيعة الايجاد لان لا يتاخر عن فرد الايجاد قلت اذا تقدم فرد شيء على
شيء يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد عرضي للطبيعة ومتاخر عنها فان قيل لم لا
يجوز ان يتاخر كل فرد فرد من الايجاد عن كل فرد فرد من الوجود الذي لم يتوقف
ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد اخر وكل فرد فرد من الوجود يتا
خر عن الايجاد الذي لم يتوقف ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود اخر
وح لم يلزم الدور بل اللازم هو التسلسل كما ذكره المورد واستحالته غير ماخوذة في البرها
ن قلت كلام المورد ليس مقابلا لما يذكره المبرهن لان كلامه في طبيعة الوجود
وطبيعة الايجاد لا في افرادهما على انا نقول لو فرضنا ان الكلام في افرادهما لتم مقصوده
ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود واجب بالذات وذهب السلسلة
الى غير النهاية فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال
بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجاد فنقول هذه السلسلة تسلسلتان احديهما
سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات فيجب باسرها لها تاخرا بناء على ان

لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد والمتاخر عن المتاخر متاخر م م

فحصل سلسلتان احديهما سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات م م

الشيء مالم يوجد لم يوجد فلا يوجد الايجاد في تلك السلسلة ولم يكن له تأخر فلو كانت
سلسلة الوجودات بحيث لا يشذ عنها لها تأخر ايضا يلزم الدور وهو ظ فيجب
ان يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يكون متأخرا عن الايجاد وهو الواجب
بالذات فثبت المط قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو هو
وجود مبدأ ح هذه المقدمة ذكره الشيخ في الشفاء افادا الاستاد دام الله تعالى ايامه
افاد انه ان ههنا مقدمة اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان ان
طبيعة الممكن بما هي لها مبدء وطبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها مبدء والا يلزم
الدور فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة الموجود مبدء
فثبت ان الموجود والممكن ليسا متساويين بل الموجود اعم عن الممكن فيلزم ان
يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو الواجب بالذات وهذا البرهان مبني على
وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لما تم
هذا البرهان لانه لمانع ان يقول لا نم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج حتى يقال انه

موجودا

موجودا موجود في الخارج ولم يكن له مبدء والا يلزم الدور بما ذكرنا ظهر وجه اندفاع
ما اورد على ذلك البرهان من انا لا نم ان الموجود المطلق ليس له مبدء ولزوم تقدم
الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف
على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا فالملازم هو التسلسل لا الدور واستحالته غير ماخوذة في
البرهان والا ترجع الى البرهان المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما
بقوله البرهن لان ايراده ترجيح حقيقة الا ان الفرد علة للفرد وكلام المستدل ليس في
الفرد بل في الطبيعة لانه زعم ان الفرد موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على
وجود الكلي الطبيعي فعرفت انه لو كانت طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها مبدء يلزم
الدور وهو ظ لا يخفى قوله وبذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين مع اعلم ان
ان المسالك المشهورة في البرهان التي على اثبات الواجب تعالى ثلثة احدها من جهة
امكان العالم ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود على الفرد الممكن
وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر عما عداها وبذا الاخير وصف
م قد

الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يشهدون بالحق لا عليه فانهم
بعد اثبات ان الواجب تعالى بسيط من جميع جهات يثبتون الفعل بالواجب تعالى
لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا
الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الا الفعل المفارق عن المادة وعلا
يقهما ويكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى
فان قيل الكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذا بالوجود انما قلت
طبيعة الوجود والموجود هناك هما نفسهما الواجب جل شانه لان الوجود
والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يستدل
بعبره تعالى عليه تعالى بمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات
آه لانه لو كان المجموع الموجودات مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه
والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على
وجود الكل الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بلاحظ اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر عما عداها صح صح

الا العقل جدا

من غير

من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف البيان على وجود الكل الطبيعي في الخارج قوله
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا انما قال من حيث هو
موجود اشارة الى ان الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ومنقيض الوجوب لا يصح ان يكون غير الواجب تعالى لان الوجوب
بالغير هو ان يصير الشيء بعلة يجب بها يمتنع عليه جميع انحاء عدمه ثم يوجد لان الشيء ما لم
يجب لم يوجد وليس شيء من الممكنات ان يكون في مرتبة يجب عرق العدم لان بعض
انحاء عدم معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول بجميعها بخلاف ما اذا كانت العلة
يكون واجب الوجود بالذات فانه كلما كان لما كان يمتنع عدمه بالذات فلا يتصور
ارتفاعه
هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل
الا من الواجب بالذات فالشيء باعتبار انه موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
ومجموع الموجودات من حيث انها موجودة يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الممكنات من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلم يكن الممكن

واذا لم يمتنع بعلة جميع انحاء عدمه لم يوجد صح

جميعا

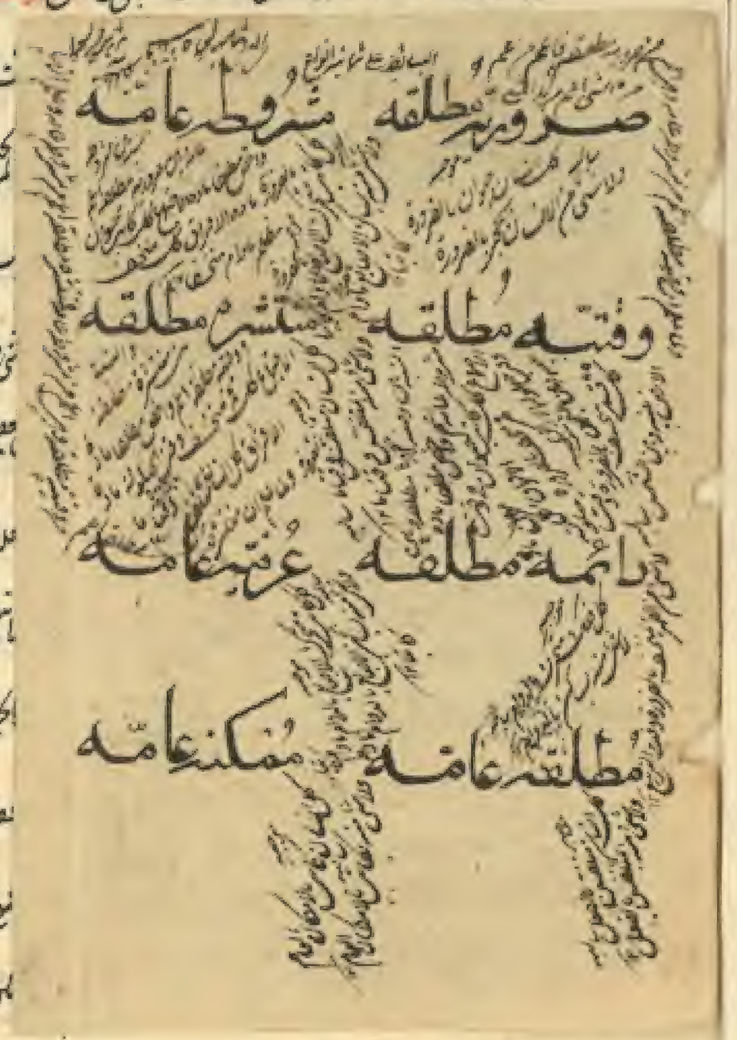
الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يشهدون بالحق لا عليه فانهم
بعد اثبات ان الواجب تعالى ~~[illegible]~~ يثبتون الفعل بالواجب تعالى
لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا
الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلا
يقها وبكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى
فان قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذا بالوجود الصادق
طبيعة الوجود والموجود هناك هما غيرهما الواجب جل شانه لان الوجود
والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يستدل
بعبره تعالى عليه تعالى بمجموع الموجودات من حيث هو ليس لم مبدا بالذات
آه لانه لو كان المجموع الموجودات مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه
والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على
وجود الكل الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بلاحظ اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر عما عداها صح

الا العقل جلد

من غير

من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف البيان على وجود الكل الطبيعي في الخارج



واذا لم يتبع بعلة جميع انحاء عدمه لم يوجد صح

جميعا

الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يشهدون بالحق لا عليه فانهم
بعد اثبات ان الواجب تعالى ليس من جميع الجهات يثبتون الفعل بالواجب تعالى
لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا
الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الا العقل المفارق عن المادة وعلا
يقها وبكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى
فان قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذا بالوجود انما قلت
طبيعة الوجود والموجود هناك هما نفسهما الواجب جل شانه لان الوجود
والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يستدل
بغيره تعالى عليه تعالى بمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات
آه لانه لو كان المجموع الموجودات مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه
والفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على
وجود الكل الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود

ما استوا الواجب جل شانه بلاحظ
اصل طبيعة الوجود مع قطع النظر
عما عداها صح

الا العقل
جار

من غير

واذا لم يشع بعلة جميع انحاء
عدم لم يوجد صح

جميعا

الحصاب من حيث هو مجموع لا يصح ان يصير لا سببا محضا فلم يكن الممكن

مما لحاظ افاضة الوجوب والوجود فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات
ليصح وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما التمسك بالوجوب
اللاحق والاخر التمسك بالوجوب السابق اما طريق التمسك بالوجوب اللاحق ان الوجوب
اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول يعني ان الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء العدم
لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لا يتحقق الوجوب اللاحق لان الوجوب اللاحق هو
رفع جميع انحاء العدم وقت الوجود رفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة
واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لما يصح ان يقال انه وقت
الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه وان ارتفع عنه بجميع انحاء العدم الذي
مع تحقق علته لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد مع انحاء عدم ذلك
المعلول ولم يرتفع علته بعد وهو ان يرتفع ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة من
انحاء عدم المعلول بمعنى انه لا يمكن ان يرتفع المعلول مع العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث
يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة شيئا يكون واجب الوجود

بالذات

بالذات ع يجب ان يكون في الوجود واجب بالذات والا يلزم عدم تحقق الوجوب
اللاحق واما طريق التمسك بالوجوب السابق فهو ان الوجوب السابق هو ان يرتفع
جميع انحاء العدم قبل الوجود ويوجد حتى الشيء لان الشيء ما لم يجب او لا لم يوجد و
رفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب بالذات لما مر فالوجوب السابق
ايضا لا يحصل الا من الواجب بالذات فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب
وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا من جنابه جل
شانه ظهر حقيقة قول المحقق مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير
لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس كذلك يمتنع ان يصير لاشيا وعلى ما قررنا غرض المحقق
اندفع بما اورد عليه من ان هذا ان سلك اخر سوى طريق الاستدلال
والمباحثة اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات ع ان المجموع
المذكور بشرط كونه موجودا استحال يمتنع ان يصير لاشيا محضا فمسلم وجميع الممكنات
الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد جميع الموجودات المقيدة
ان م

يمكن الاستدلال على اثبات الشيء بالذات بان يقال طبيعة العدم وطبيعة
العدوم ليس لها علة والا يلزم تقدم
الشيء على نفسه فلا يمكن عدم معدوم
ليس له علة احد وذلك هو الممتنع
بالذات منه

محضا

بالوجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا فممنوع وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب
بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك وجه اندفاع
ان غرض المستدل هو ان الموجودات لها اعتباران احدهما اعتبار انها موجو
دات وثانيهما اعتبار انها ممكنات واعتبار انها موجودات يجب ان
يكون لها وجوب لان الوجود لا ينفك عن الواجب والوجوب لا يحصل الا من
الواجب بالذات لما بينا وبجملة فكل موجود محقق يوجوبين سابق ولاحق
وشيء منهما لا يحصل من غير الواجب بالذات كما ظهر في اصل الكلام ان الموجود لما لم
ينفك عن الوجوب والشيء الذي يتصف بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا
يمتنع ان يصير لاشيا صرفا لان الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه بعلة لم يتصف
يصير متصفا بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب فقد صار جميع انحاء عدمه
ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لاشيا وباعتبار انها
ممكنات لا يابى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير لاشيا صرفا واذا

عرفت

عرفت هذا عرفت انه يمكن اخبار كل واحد من شقي تردد المورد دفعه بما ذكرنا
قوله في حكم واحد اي ممكن والمعنى ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم ممكن واحد من حيث ان احدهما من حيث عدم الدخول في الو
جود من بدو الامر باعتبار ذاته وثانيهما من حيث جواز طرو الانعدام بعد الوجود
باعتبار ذاته ايضا وهذا لاحتمال الثاني ما ذكره المحشي فان الممكن الواحد ومجموع
الممكنات بحيث لا يتفاوتان في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة
كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا
امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان الطرف الآخر اذا كان
ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون
الزمان محتاجا الى المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على
الزمان انما هو العدم الطاري الزمان لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا
فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات

نظر حكم

وهذا بتصوره

لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض
الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو
رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد
الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع وجوده البقائي بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا
لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين
كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من
بدو الامر قوله موجد جميع ممكنات العرفة وجب ان يكون خارجا عنه با
لضرورة تقريره البرهان ان موجد مجموع الممكنات العرفة لا يخلو من ان يكون علة او
جزءا او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا كان جزءا
علة لما يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة
الممكنات العرفة امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات هو
الواجب بالذات واورد على هذا الدليل شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة

ما

ما فوق معلول الاخر تقريرا الشبهة انا نختار ان مجموع الممكنات العرفة علة جزءا ولا
يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيان ذلك ان اسناد شيء الى شيء يتصور من وجهين
احدهما ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة بسيطة
والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف
عليه معلوله اذا تمهد هذا فنقول ان السلسلة الجزئية المتناهية تنتهي الى امرين
احدهما المعلول الاخر وثانيهما جميع ما فوق معلول الاخر فجميع ما فوق معلول الا
خر امر موجود يكون علة للمعلول الاخر الى جزءين احدهما الجزء الذي هو ما فوق معلول
الاخر وثانيهما جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان
قيل مراد المستدل هو انه لو كان واحد من الاجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة
المذكورة والذي اختاره صاحب الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق التي ذكرها
المستدل قلت غرض صاحب الشبهة هو ان ههنا احتمال لا يستلزم المفسدة
فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون تردده حاصرا وان ذكره فلصاحب

الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته وهذه الشبهة مندفعة
بالمقدمة التي مهدناها المحشي وبيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن وا
حد في امكان طريان الانعدام وعدم الوجود راسا فلا بد لها من علة على الا
طلاق والعلة على الاطلاق يكون علة المجموع فاذا فرض ان مجرد علة على الاطلاق
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلته وايضا قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات
لا يصح ان يكون مقتضيا لوجود شيء منها لا مر من ان الشيء ما لم يرتفع عنه جميع
انحاء العدم لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشيء من الممكنات
لا يصح ان يصير منشاء للوجوب السابق واللاحق كما عرفت فيجب ان يكون
موجد الواحد من الممكنات موجد الجميع ايضا وهذه الشبهة جارية في البرا
هين الآتية وجوابه الجواب قوله مجرد الامكان الوقوعي المراد با
لممكن بالامكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان الذا
تي اعم من ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول يكفي لنا في اثبات

يلزم م

الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي لا الوقوعي بالفعل وتقريره انه اذا فرض
انه ممكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب
جل شانه بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان
الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب جل شانه يلزم من وقوع شيء من الاشياء
محال وهو الدور لانه ح يلزم توقف ايجاد ما على موجود ما وتوقف موجود
ما على ايجاد ما فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي ولا باس
علينا بان نذكر بعض البراهين التي في هذا المطلب لا على والمقصد الاقصى غير
ما ذكره المحشي منها برهان الضرورة من اللاضرورة نقرره ان الممكن باعتبار
ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتياج في كل
منهما الى علة فليس شيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت
ان الشيء ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من علته لم يوجد فاذا لوحظت
سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على سبيل الاجمال

برهان الضرورة من اللاضرورة

واعلم ان هذا البرهان ذو مقدمات
لم يتحقق من تقدير لم يتحقق الواجب
لم يتحقق شيء من الممكنات بل يمكن وجود بعضها

وفرض انه ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من اللا
ضرورة وبالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن اين يحصل ضرورة
وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة وهذا محال بالبديهة واعلم
ان صدور الضرورة من اللاضرورة فيما نحن فيه مستلزم لصدور الشيء من لا نقيضه
من نقيضه بيان ذلك ان نقيض الشيء هو سلب ذلك الشيء ورفعه فنقيض
ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود اعم من سلب
ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة الوجود والعدم معا لا يتصوران ينفك عن سلب ضرورة
الوجود وهو ظ بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة
الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
معا لان سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له فاذا فرض ان ليس

في الوجود

في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من لا ضرورة الوجود
برهان اللا اولوية
والعدم معا وهما برهان اللا اولوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما
من مسلك الوجود الابتدائي والعدم الابتدائي وثانيهما من مسلك
الوجود الثانوي البقائي والعدم الثانوي الطاري فعلى الاول نقول
لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الترجيح بلا مرجح بيان
ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعد كذلك عدمه بعد فوجودات
الممكنات يكون في سلسلة مترتبة في جانب العلل سواء كانت
السلسلة متناهية او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال
التسلسل لانه تام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات
في سلسلة مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل فح لسائل ان يقول
لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه تحققت علة سلسلة
الوجود دون سلسلة العدم قلت قد اخذناه جميع السلسلة المترتبة بحيث
لا يشذ عنا علة في جانب الوجود وكذلك في جانب العدم فلا معنى ح لان يقال

انه تحققت علة جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المترتبة في جانب الوجود
وكذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب العدم فبعد ذلك الفرض لسائل ان يقول
لم تحققت هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم
الترجيح بلا مرجح وكذا لو تحققت سلسلة جانب العدم لسائل ان يسئل ويقول لم تحققت
سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد
من التقديرين لكن فيه شيء وهو ان الدليل لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب
العدم دون الوجود لانه اذا فرض تحقق سلسلة جانب العدم ويقال لم تحققت
سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فيصح
لقائل ان يقول لان سلسلة العدمات قد انتهت الى عدم واجب بالذات بخلاف
سلسلة جانب الوجود لانها لم تنته الى وجود واجب بالذات فالصواب ان
يقصر في تقدير البرهان على جانب الوجود سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا او ثانويا بان يقال في جانب الوجود الابتدائي لا فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب

الوجود

الوجود فلسائل ان يسأل لم تحققت سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم
فيلزم الترجيح بلا مرجح واما في جانب الوجود الثانوي بان يقال فرضنا ان الشيء في البقاء ايضا
محتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله علة البقاء ايضا محتاجة الى
علة وكذلك علة علتها وهكذا الى ان تنتهي السلسلة وكذلك عدم البقاء
ايضا محتاج الى علة وعلة علته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى ان تنتهي
السلسلة فنقول لم تحققت سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب
العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها البرهان الاسد وتقريره انا
اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ
بالله واجب الوجود بالذات فنقول لا شيء في تلك السلسلة المفروضة
يصح ان يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجود اخر فكل واحد واحد من اجزاء تلك
السلسلة لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء اخر في الوجود
ح نقول كما ان كل واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل في الوجود

برهان الاسد الاخصر

اخصر

الآن يدخل قبله موجودا آخر في الوجود فكذلك اجزاء بالاسر حالها مثل حال
المعلوم ل الاخر في انها لا يصح ان يدخل في الوجود الآن يدخل قبله
شيء آخر في الوجود فيلزم في وجود الواجب بالذات لان الموجود الخارج
عن تلك السلسلة هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة
الممكنات اجمالا يحكم بانه لا شيء في تلك السلسلة مغنيا بالوجود واذا لم يكن
في الوجود مغنيا بالوجود فمن اين يحصل الوجود من اين يجي الوجود ومنها
برهان التضايف وتقريره اذا تسلسلت العلل ولم يكن في الوجود
واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو فوق المعلول الاخر متصف
بالعلية بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه
فجميع ما فوق المعلول الاخر متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول الاخر
متصف بالمعلولية فقط يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
بواحد وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما بالوجود

برهان التضايف

فيلزم

فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف بالعلية فقط ليستقيم التكافؤ الواجب بين
عدد العليات والمعلوليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده
في نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان امران احدهما اثبات الواجب
بالذات وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم انتهاء
سلسلة الوجودات الى الواجب بالذات فلم يكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية
الى الواجب بالذات فان قيل اذا ترقيت السلسلة الى ما لا نهاية فالمعلول الاخير معلو
لية والعلية المضايفة لها هي التي قائمة بعلة ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك
السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحدة سواء كانت
تلك المعلولية مضايفة ام لا فنقول لا نم محالها وان اريد انه يلزم زيادة المعلولية المضا
يفة فلم يلزم اصلا لان كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف
بالمعلولية قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون الآخر كذ
لك يحكم بانه يمتنع زيادة احد المتضايفين على عدد الآخر لانه لا يكون بازائه مضايف

هذا الجواب على سبيل التنزل والممانعة لان
التفصيل المذكور لا ينفع اصلا لانه اذا
تسلسلت السلسلة الى المعلول الاخير وال
جميع ما فوقه يكون متصفا بالعلية والمعلولية
ثم فصلت تفصيلا ثانيا وثالثا وهكذا لا يلزم
زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
وذلك لان المتضايفين فقط وجميع ما هو
متصف بالمعلولية فقط وجميع ما هو
متصف بالعلية والمعلولية
معا كما لا يخفى منه

حقيقي واحد لا متضايف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء علة واحدة الا معلولية واحدة
فلو تكثرت العلة تكثرت المعلولية حيث تكثر العلة وفي صورة النسبة المذكورة يلزم زيادة عدد
واحد المتضايفين على عدد الآخر كما عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد ا
لعلية كما ذكرتم لان المعلول الاخر علته هي مجموع ما فوق المعلول الاخر وكذلك ما فوق
المعلول الاخر نفصل الى فردين احدهما معلول والاخر علته وهكذا فلم يلزم الزيادة المذ
كورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة سلسلة ترتيبية
فيكون احاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق منها وان كان السابق
علة ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلق
واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زائدا على عدد ا
لعلية في الخارج فهو باطل لان العلية والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في الذهن
فهو باطل ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية
ولما كانت العليات في المعلوليات غير متناهية فلم يقدر الذهن على ملاحظتها

وهذا

وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر
على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة الاجمالية كا
فية في ذلك الحكم وايضا الاذهان العالية قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة
عند الحكماء فلم يلزم الزيادة المذكورة في الاذهان العالية ومنها ما نحن فيه اولا مفصلة من
يمكن ان يتمسك على نفيه بعدم مجيء الانية انه ان اريد تجويز اذا كانت مفصلة غير متناهية فنقول
الاولى ان كل فرد بالنظر الى طبيعة عرض لها ومتأخر عنها فلا يجوز ان يكون طبيعة من الطبايع
معلولة لفرد ما لما ثبت ان الممكن في منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق
فهو ظاهر واما بالبرهان فلان كل ممكن من الممكنات لا يخلو امر ان يكون باعتبار ذاتها
وحقيقتها المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني الجوهر فيكون كل ممكن
اما جوهر واما عرض على ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفا فيعد تمهيدها نقول ان
العرض باعتبار طبيعته يحتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر وارد طبيعة الجوهر
معلولة له ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها فيجب ان يكون علة
طبيعة الجوهر امرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات والموجود الخارج عن سلسلتها

هو الواجب الوجود بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر
مستندا الى بعض اخر منها ويذهب السلسلة الى غير النهاية ومخالبه التسلسل غير ماخوذة
في البرهان قلت هذا ليس مقابلا لما قلنا في البرهان لان كلا منا علة
الطبيعة لا نوع علة الفرد فكما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة ايضا موجودة
بل الطبيعة متقدمة على الفرد فيكون الوجود منسوبا اليها اولا ثم ينسب
الى الفرد وقيل واقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه
لو لم يكن هذا الموجودات واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود فان كل
الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لاستحالة ان يكون غير الموجود الخارجي مدر
موجد الموجود الخارجي وكذا القول في موجوده والعدد مستحيل لامتناع ان يكون
كل من اثنين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلوجده موجد اخر موجود
وهكذا الى غير نهاية وهو مستلزم ان يكون الكل مساويا لجزئه وجزء جزئه
وهكذا لا الى النهاية واستحالته بين بيان الملازمة ان الكل المتسلسل موجود

معين

معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبدا الباقي يكون الباقي ايضا غير متناه فرو
رة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم نقول في الباقي من الباقي
والثاني والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم مساوات الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن في
الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود اصلا لاستلزام تحقق المحال انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان هذا المحال لزم كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا لان هذا المحال يلزم على فرض تحقق الواجب ايضا لانا اذا فرضنا ان الواجب موجود مع
ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية يلزم هذا المحال بعين هذا الدليل فالمحال لزم من وجود
السلسلة الغير المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا الا يرى ان الكل بعدما
نسبوا الواجب جل شانه يقولون بان السلسلة انما يكون محالا لاستلزامها احد الترتب فانهما
الاجتماع فلو لم يتحقق احد النسبتين وتحقق الاخر فلا يكون السلسلة محالا فظهر انه قد يجتمع التسلسل
مع وجود الواجب عندهم في بعض الصور الا ان يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة
الممكنات غير متناهية فبقي ان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد من وجود

فيكون الكل مساويا للباقي

اذا قطعنا النظر عن المبدا الباقي يكون الباقي منه غير متناه ضرورة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا

الواجب تعالى والا يلزم ان يكون الممكن الذي في انتهاء ملك السلسلة المتناهية بغير موجودا
بلا علة او يوجد نفسه وكلاهما محال واما ثانيا فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير
فرض سلسلة غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء لانه فطري الاستحالة بل اللازم في نفس
الامر يحكم برهان التطبيق هو تناهي ما فرض غير متناه الا ان يقع فرضه ان تساوي الكل
والجزء يلزم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر واعلم ان
بعض المحققين من الفلاسفة كما ذكر في بعض رسائل الخاص والعام من الامم المختلفة متى وجدوا
في الدهور المتسابقة قوما متفقين على عقيدة واحدة في موضع من الاوضاع ثم يكن مو
جب العقل عن اتفاقهم عليها يقوم مقام الشواهد الصائبة التي تطفي في
تعجيل عن الادلة العقلية ويصير المنازع لها والمعرض عن قبولها معدودا من جملة المتجاهلة
وهذا حريج وان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول قد وقع اجماع اشرف العقلاء
واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب بالذات والعقل الصراح يحكم حكما على البت
على استحالة اجتماعهم على الكذب وهذا نوع اخر من البرهان على اثبات الواجب بالذات

وقد وقع من الحكماء الكرام والعلماء العظام العظام ايضا الاجماع على وجود الواجب بالذات م

وهذا

وهذا البرهان يمكن اجراءه في سائر الصفات الكمالية ايضا فيه كل من
رفض عناد الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الارشاد وراجع وجدانه
لا من طريق الاعتماد ولم يكن في منتهى الاتفاق على وجود الله العالم
في الآزال والآباد ويحكم بان منكر الله العالم لا ينكر الا باللسان
مخالفا في الصدور والجنان وعلى قال امير المؤمنين امام المتقين و
يعسوب الدين صلوات الله وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين
فهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذا ظاهر في ان
معرفة الله تعالى فطرية حاصلة لكل احد وان جحد وانكر طائفة فليس انكارهم
الا باللسان من جهة مراجعة الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روي ان
زنديقا دخل على الصادق عليه السلام فسأله عليه السلام عن دليل اثبات
الصانع فاعرض عليه الصلوة والسلام عنه ثم التفت اليه وسأله من اين
اقبلت وما قصدك فقال الزنديق اني كنت مسافرا في البحر فعصفت

علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم نزل
الموج يقلبها حتى قذفت بي الى الساحل فجئت فقال عليه الصلوة والسلام اراينت الذي
فلك اذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له في التضرع
وطالبا منه النجاة فهو الملك فاعرف ان تدبيق بذلك وحسن اعتقاده وذلك في قوله
تعالى واذا مسكم الضر في البحر الآية ولهذا نرى كل الناس يفزعون الى جناب الله العالم في المضايق
والمصايب ويرجون منه النجاة والخلاص والحق ان اصل معرفة وجود الله العالم فطرية حاصلة
لكل احد لكن اثبات ان وجوده واجب بالذات واثبات سائر الصفات والا
حوالات نظرية تتم ببيانه على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام فالبرا
هين المذكورة انما يكون براهين باعتبار اثبات واجب الوجود بالذات لا با
عتبار اصل وجود الله العالم لكن اعلم ان البراهين المذكورة في اثبات الواجب
جل شانه يتوقف كلها على اثبات ان الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذا
ته ولا بالاولوية الذاتية والبراهين الماخوذة فيها الضرورة والوجوب يتوقف

على نفي

على نفي الاولوية الخارجية فلا بد من اثبات مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز وجوده
الا بعلة خارجة عنه والثاني نفي الاولوية الذاتية والثالث نفي الاولوية الخارجية واستدل
الشيخ في الشفاء على المطلب الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونها موجودا كان
واجبا موجودا دائما وان لم يكف احتاج الى غيره وهو المطلوب واعترض عليه بانا نريد با
لكفاية الكفاية في لزوم الوجود فحينئذ لا نسلم غير كاف وان اريد الكفاية في صحة الاتصاف
بالوجود فحينئذ لا نسلم الكفاية ولا نسلم استلزام ذلك تعقيل عاية مالزم ان يصير الوجود فيصير
موجودا بلا علة وتمام الكلام الآتي هذا وهذا اول المسئلة ويجوز وجود الممكن بلا علة ان يجوز
هذا بل هذا ذاك بعينه وهذا الاعتراض ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف
بالوجود فلا بد ان يكون ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة للشيء
بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له غير منفكة عنه باعتبار ذاته كالزوجية بالنسبة
الى الاربعة وفي الاشارات استدل بان ما حقق في نفسه الامكان فليس يصير موجودا
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من جهة هو ممكن فان صار

احدهما اولى فلحصول شئ او غيبة وجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا الكلام على
ما قرره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون
موجودا الى غيره ما او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد النسبتين من التساوي بين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم
الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من جهة ممكن الى استحالة الترجح
من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحصول شئ او غيبة الى ان يحق هو القسم الاول
انتهى ما افاده المحقق بلفظه واعلم ان هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى
نسبة الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع احدهما بدون علة خارجة عن ذاته يلزم الترجيح بلا مر
جح وهو فطري البطلان واعترض عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز فلم يتصور له نسبة
الى شئ فضلا عن تساوي النسبة وبجواب عنه ان الطرف العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج
العقل لان العدم له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن
انما هو في العقل يعني ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم يحكم بان الممكن

لكن له تميز

بما هو ممكن

بما هو ممكن يتساوى نسبة الوجود والعدم الى ذاته وايضا تخصيص الاعراض بالعدم ليس
بشئ لانه كما ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود وليس له تميز في الخارج لان الوجود
وليس موجودا في الخارج وليس عروض الوجود الا في الذهن على ما تحقق في موضعه ومعنى
تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما
لا انها يقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه انه اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة المذكو
رة فلا يتصور ان يرجح الوجود او العدم بعلة خارجة عنه ايضا لان المتنافيين يستحيل اجتما
عهما ولو بالف علة واستوضح ذلك من كتب الميزان والمطلب انظر وهو نفي الاولوية الذاتية
فتذكر ولا الاولوية الذاتية لما تفسيران احدهما اقتضاء ذات الممكن رجحان احد
الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب ورجحان غير بالغ حد الوجوب
وثانيهما كون احد طرفي الممكن ابق بالنسبة الى الذات لياقته غير بالغ حد الوجوب
ولا يكون تلك الابقية باقتضاء اصلا لا من جهة الذات ولا من جهة
غيرها وعلى كلا التفسيرين يكون الاولوية كيفية وجود الممكن ويكون الممكن موجودا

بها واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب فيكون
مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه
وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء بالرجحان والا لو بنه الذاتية يكون
متصفا بالوجود وليس هو عينه لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات مفتقرا رجحان الاتصاف
به فيكون علة ادلا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول به فيكون علة الاتصاف نفسه فيكون
الشيء موجد نفسه وهو باطل لان الشيء المفيض للوجود يجب ان يكون موجودا حتى يصح
منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده موجودا وهو ظاهر البطلان ولما
فرض عدم بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم
يجز عدمه مع بقاء الرجحان كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هو فيجوز
عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا سبب لانه فرض جواز عدمه مع بقاء
سبب الوجود ولا يصلح علة لعدم العدم الا عدم ما هو علة الوجود وعلة الوجود فرض
بقاءها فثبت جواز العدم بلا سبب وهو ظاهر وظهر من هذا انه لو حصل سلسلة

الوجود

الوجود بلا وجوب فيكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه يلزم ايجاد الشيء نفسه وصحة عدمه
بنفسه جميعا لا احدهما على ما هو ظاهر كلام المعلم الثاني ان يحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع
فان قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره من الرؤساء ان الماهية بنفسها لا بوجودها
علة للوازمها فعلة الامكان مثلا نفس ماهية الممكن لا وجودها ولهذا يجوز تقدم
الامكان على الوجود بمراتب لان الشيء المعلول الممكن فاحتاج فاوجب فوجب فاو
جد فوجد فحينئذ على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية فيكون الماهية علة للوجود
بنفسها فلا يجب ان يكون مفيد الوجود موجودا فاثبت هذا السؤال اورده الشيخ
في المباحثات فقال اذا كان جائزا ان يكون ماهية علة للوازمها لانها ماهية لانها
موجودة فلم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود ماهية تلك الماهية توجب الوجود
ماهية توجب لما حتى يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن الوجود واجبا ثم اجاب
فقال ان الماهية اذا كانت لذاتها علة الشيء لازما لتلك الماهية كيف كانت الماهية
موجودة او معدومة فماهية المثلث علة لتساوي زواياه القائمتين فان كانت

كان ذلك الشيء م

المهية موجودة كان التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما فلا
زم المهية كالمهية تابع لما في الوجود والعدم فلو كانت مهية علة بنفسها لوجود ما لزم
ان يلزمها الوجود بای وجه فرضت المهية اذا كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع
العدم كسائر الوازم المهية فيلزم ان يكون تلك المهية موجودة معدومة معا واعلم ان هذا
بجواب انما يبقى كون الوجود لازم المهية بالنسبة الى الامور التي كانت معدومة ثم توجد
كما في الممكنات مجادنة لا مطلقا لان غايته يلزم من ان يكون الوجود لازم المهية
ان يكون تلك المهية موجودة ازلا وابدا ولم يكن لها عدم اصلا وبجواب التام العام
هو ان يقال ان من لازم لنا ومستند اليها لا مهية لا انها موجودة ليس مراده
ان المهية المنفكة عن الوجود علة لازمها لان المهية المنفكة عن الوجود ليست الا تخيلنا
محضا بل المراد ان المهية التي يكون علة لازمها يكون مخلوطة بالوجود الجزء لكن
الوجود ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه
ثبوت لازم المهية لها والحاصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخيلي

لا يثبت

بيان ذلك انه اذا كان الوجود من
لوازم المهية كما كان في الممكنات مثلا
يلزم كون تلك المهية موجودة ازلا وابدا لان الوجود
من لوازم مهية موجودة ازلا وابدا لان الوجود لازم
ح ليس له منشأ سوى المهية فيلزم الوجود ازلا
وابدا فاذا فرض مع حصر كون الوجود من
لوازم المهية حصر كون المهية التي يكون
الوجود من لوازمها معدومة كالحادثات
الزمانية يلزم ان يكون تلك المهية
موجودة ومعدومة معا لانا لا حصر
الفرضين ومثل هذا ان حصر المنع
كما في الممكنات والاجتماع النقيضين
عينا فلو فرض كونها موجودة ومعدومة
معا لانها كما فيه في العدم مستـ

الماهية م

لا يثبت له شيء اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر الذي يكون علة لشيء
ما لا يتصور علية الا بعد تحققه وتميزه والتحصل والتميز لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون
الوجود شيئا بالذات باعتبار ان الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذات كذلك يمتنع
انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض الوجود للمهية امر عسر لا يليق المقام بذكره فلو كان
الوجود لازم المهية لشيء من الحقائق يلزم ان يكون المهية مخلوطة بالوجود فيكونها مو
جودة بذاتها هو الوجه العام واما وجه الخاص بالواجب فبان يقال ان كون الوجود من لوازم
المهية بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على البراهين الآتية على كون الوجود وسائر الكما
لات يجب ان يكون عينا في الواجب جل شانه ولازم المهية زائد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود
من لوازم المهية بالنظر الى الواجب وتحقيق الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية
اورده عبارات المدققين في شرح اثبات الواجب لابيه ثم اورد عليه الايرادات
ولا باس بان ننقل بعبارته قال فيه ثم ان المجادل اطلق اتى بدليل عليه فقال اذا كان
وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته كفى ان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان
لكان

رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع
ترجح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو
يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منتهٍ الى حد الوجوب منتهٍ اليه هف واقول انه
بوك تفصيل عليل معلول ودليل مقدوح ومدخول وهو منقوض اجمالي وتفصيلي اما الاول
فلانه لا فيما لممكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي
الوجود والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر هنا فرق في تخلف واما الثاني
فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا واما الثاني فلان
غايته ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك
ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع لمرجح غالب من خارج اما
بازالة المرجوحية او بدونها فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الوجوب بالغير ولا يخفى
ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه على الزوج بعد بذلك
الزامات له من انه جوز ان يكون الراجحية الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما او

الراجحية نظرا الى الغير فان غلبت وقع كما ان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير صح

فحاه

فحاه في حواشيه واما ثانيا فلورود الايراد الظاهر من الترديد في المراد بالرجحان نظرا
الى الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان كما ينافي المرجوحية
ينافي التساوي ليس بشيء لان التساوي على ما مر سابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا
من الوجود والعدم لا انه يقتضي التساوي حتى يلزم الفساد بخلاف الرجحان فان معناه
اقتضاء الذات الرجحان او لم يقتض ويكون لا يقا فاذا اقتضى الممكن رجحان احد طرفيه
او تحقق الرجحان بدون الاقتضاء مع وجود ذلك الرجحان يجب ان يكون الطرف
الآخر مرجوحا ولا يجوز ان يكون الطرف الراجح مرجوحا بالغير والمرجوح راجحا بالغير لان
المتنافيين لا يجتمعان واستوضح ذلك من كتب الميزان فظهر الفرق بين الرجحان و
التساوي وتحاصل ان مراد المستدل انه اذا كانت الذات كافية لرجحان الوجود
فيلزم ان يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وفي زمان رجحان الوجود لا يمكن العدم
الذي يكون مرجوحا والا يلزم امكان اجتماع العدم المرجوح مع الوجود الراجح في
ان واحد وكما ان اجتماعهما بالفعل في ان واحد لان امكان الجمع محال بل لو امكن

فانما يمكن بعد زمان رجحان الوجود مثلا فهذا القسم من العدم وهو العدم في زمان
رجحان الوجود لا يكون ممكنا واذا لم يكن العدم في زمان رجحان الوجود يلزم ان
يكون ممتنعا فيه واذا امتنع العدم في ذلك الزمان يلزم ان يكون الوجود واجبا
في ذلك الزمان فيلزم ان يبلغ ذلك الوجود الراجح درجة الوجوب وقد فرض غير
بالغة درجة هف واما ثانيا فلان قوله فلانه منقوض بسائر مقتضيات الاهيات
كبرودة الماء مثلا مدفوع لان مقصود المستدل هو ان مع تحقق رجحان الذاتي لا
حد الطرفين يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا وليس الكلام في اقتضاء الرجحان
لان اقتضاء رجحان الذاتي غير الرجحان الذاتي ولا نزاع في انه يجوز ان يكون
شيء مقتضيا لشيء اقتضاء ناقصا ومع ذلك يقع خلاف مقتضاه من خارج
كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه بالحرارة مع ان مقتضى طبيعة البرودة بناء على
ان اقتضاء طبيعة البرودة ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه مخلى بالطبع حتى يحصل
البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق فان طبيعة يقتضي لحركته

الى المركز واما ثالثا فلان قوله فلان غاية ما لزم ما ذكرتم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى
ذاته وهو ظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع الى مقدوح لان
المستدل لم يدع ان الطرف الاخر ممتنع مطلقا بل ادعى ان مع تحقق الرجحان الذاتي
لاحد الطرفين يكون الطرف الاخر مرجوحا فما دام الرجحان متحققا لاحد الطرفين
يكون الطرف الاخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الا
خر فاذا تحقق الرجحان بالنظر الى الذات يتحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فالمرجوح
مع كونه مرجوحا يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع
فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجبا فما فرض غير منتهي الى حد الو
جوب يكون منتهيا الى حد الوجوب هف وقوله اما بازالة المرجوحية او بدونه مد
فوع ايضا لان المفروض هو ان وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي
وكلام المستدل انه اذا وجد الشيء بالرجحان الذاتي فما دام يكون الرجحان الذاتي
متحققا يكون الشيء موجودا والطرف الاخر يكون مرجوحا فما دام الراجح يكون راجحا

يكون المرجوح مرجوحا فالكلام في صورة تحقق الراجحية والمرجوحية لا مطلقا فاذا فرض
زوال المرجوحية يلزم الخروج عن محل النزاع وقوله فان المرجوحية نظرا الى الذات الخ وقوله
الزاما له يمكن ان يجاب ان كلامه في محاسبة القديمة جدلي فتدبر واما ثانيا فلورود الايراد
الظاهر الزديد في المراد بالرجحان نظرا الى الذات كان مراده انه لقائل ان يقول ان
اريد بالرجحان بالنظر الى الذات الرجحان البالغ حد الوجوب فهو بطلان من قال
بان الممكن يجوز وجوده بالرجحان الذاتي قائل بان ذلك الرجحان يلزم ان لا يبلغ در
جة الوجود والا يلزم الوجود الذاتي وان اريد من الرجحان الذاتي الغير البالغ حد الو
جوب فلا يلزم من ذلك ان يكون الطرف المرجوح ممتنعا بالذات واذا لم يكن الطرف
المرجوح ممتنعا بالذات لم يلزم ان يكون الطرف الراجح واجبا لان ما تقرر هو ان
امتناع احد الطرفين مستلزم لوجوب الآخر لان مرجوحية احد الطرفين مستلزم
لوجوب الطرف الآخر وجواب عن هذا الاعتراض ان المراد من الرجحان هو الرجحان
الغير البالغ حد الوجوب في اول النظر لكن لما كان رجحان احد الطرفين مستلزما

لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير قد عرفت
فساده وفساد قوله كما ان التساوي
نظرا الى الذات آه ه م

لمرجوحية الطرف الآخر وقد بينا سابقا ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لامتناع طرف
الراجح الى حد الوجوب فيلزم من ثاني النظر يكون الرجحان الذي فرض انه غير بالغ حد الو
جوب بالغا حد الوجوب هذا خلف والمطلب الثالث وهو نفي الاولوية
الخارجية فنذكر اولا ان اولوية الخارجية معناها ان كل معلول يستغني الاحتياج الى علة
بمجرد ذاته ويستفيد الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية يعني ان وجود لا يجب غير جنبة بك
الغير بل يصير اولى اولوية غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال ان يقال اذا
تحققت علة وجود الشيء بتمامها فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حالة مع تما
م العلة كحالة لا معه فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة ومرجحا هف وان ترجح الوجود
من غير ان يبلغ درجة الوجوب فح لا يخلو من ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع
فرض تحقق علة الوجود بتمامها او لا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم
ان يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب هف وان كان ممكن
الوقوع مع تحقق علة الوجوب بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه بيان ذلك انه فرض

مع عدم مع تحقق علة الوجود تمامها ولا يصلح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الو
جود لان عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة الوجود قد فرض تحققها تما
مها فثبت جواز العدم بلا سبب واقامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب
مما تفطنت به واستدل ايضا بانه لو وجد الممكن من علة غير موجبة له بل مرجحة لوجو
ده فامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو مع البتة او بعلة مرجحة فاجتمع عليه علتان
مرجحتان احديهما للوجود والاخرى للعدم فاما ان يتساوى الرجحانان فوقوع الوجود
برجحانه دون العدم او بالعكس يكون ترجيحا عن غير مرجح فيرتفعان عن الممكن وهو مح
او يترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا لزم عليه المغلوب حال كونه مغلوبا
وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح رجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود
وهو المطلوب وان كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن ما لم يوجد
الا بعلة وجب ان يجب وجوده بها حتى يوجد والا فان لم يترجح وجوده على عدمه
بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة وان ترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا

الممكن

وقوعه

وقوعه مع هذا تارة وعدمه اخرى فاما ان لا يتفاوت رجحانه بحاصل من العلة في ها
تين اصلا لزم الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان ذلك لعلة مختصة بحال الوجود
منضمة الى العلة الاولى ويكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة الاولى ان وجب
الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى ويتحقق
علة ثالثة وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل الخ ويلزم الخ محال فوجود الممكن
عن علة من غير ان يجب مح وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني في حاشية القديمة
بوجوه الاول ان الممكن يجوز لذاته الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم
اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان على رأي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة
وعدمه اخرى محال استلزام وجوده عن العلة من غير ان يجب بها المحال واجب اولا
بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها اخرى في جميع الازمنة ولا يخفى امكان
الفرضين لعدم الانتهاء الى حد الوجوب وتم البيان ورد بان الفرضين ليسا
متساويين اذ العلة مرجحة للوجود غير مرجحة للعدم وتانيا بانه اذا ثبت هذا الحكم

في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى ثبتت في كل معلول اذ البديهة
لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا الحكم ورد بان دعوى البداهة غير مسموعة لان تلك المقدمة
التي ادعاها المجيب ليست بينة ولا مبينة الثاني ان هذا الدليل لا يجري في الامور الانية
وان لنا ان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض
وقوعه في بعض اوقات المرجح فقط الى مرجح اخر وعلى فرض وقوعه في بعض ذلك البعض
فقط الى مرجح ثالث هكذا ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير بل سر ما في الواقع حتى
يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع اجيب بان المحوج الى مرجح ليس
فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه في بعض ولا
وقوعه في بعض اخر منها دون بعض يحتاج الى مرجح ولو فرض وقوعها في جميعها لم يحتج
الى مرجح بل المحوج المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاولى مع امكان عدم وقوعه
معه وهكذا حكم سائر المرجحات فاستلزم وقوعه جميعها واعلم انه يمكن توجيه الدليل
بحيث لا يرد شيء من الايرادات المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعد من حيث

غير

غير موجبة فاذا اخذ الممكن مع هذه العلة بدون انضمام امر اخر اليه فاما ان يجوز له
العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها او لا وعلى الثاني يلزم الوجوب وقد فرض غيره وا
جب وعلى الاول نفرض وقوع عدمه بدل وجوده من غير ان تتغير علة الوجود عما هي
فعدمه اما ان يقع مرجحا اي مع بقاء رجحان الوجود ولزم وقوع المرجوح حال كونه
مرجوحا وهو قطعي البطلان فكما انه لا يجوز وقوع ما يتساوى وجوده وعدمه حال التسا
وي فبالطريق الاولى ان لا يجوز وقوع المرجوح حال كونه مرجوحا لان علة الوقوع بعينها
رجحان الوقوع وبخلاف ما اذا هو في افادة الوجوب بالغير واما ان يقع راجحا على الوجود
فيلزم ان لا تبقى علة الوجود بحالها هف فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كانت العلة المفروضة
بقاء ما موجبة للرجحان اما لو ترجح بها الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عند فرض عدم
الممكن فلا يلزم ترجح المرجوح حال كونه مرجوحا قلنا كلامنا في حال بقاء علة الوجود بتمامها
فهذه العلة مفيدة رجحان وجود المعلول وبخلاف ما هو في افادة الوجوب بالغير
فلم يستدل ان يقول في حال بقاء الرجحان وحال بقاء العلة بتمامها اما ان يجب وجوده

ان الممكن يشترط بقاء الرجحان ص

تلك العلة المفيدة للرجحان اولا فان وجب حصل المطلوب وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء
الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان السادة من الفضلاء القدماء
لدفع الاعتراض الاول قال اقول هذا ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبوا انه
لا يدفع له وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة غفل عنها
الاكثرون هي انه قد يوضع موضع ويفرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع ضرورة
مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم يكن
له ممكن الثبوت له بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع لينسد
على مطلوب ولا ريب في ان عدم امكان ثبوته باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس
الموضوع المغايرة لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد
بالحال المفروض والمفروض مثل هذا الحال واذا كان هذا الحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم
الموضوع بما هو موضوع لا بد ان يكون فرض ثبوت الحال لنفس الموضوع من حيث
هو مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال فاذا انه لزم من فرض
فرض

ذلك

ذلك المحال ووضع امور اخرى محال يجب ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل
من وضع صفة وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي فرض ذلك محال وذلك ظاهر
عند التامل واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث
انه ممكن ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في وقت اخر حال ممكن الثبوت
للممكن بما هو ممكن الا ترى ان بعض الممكنات يوجد في وقت وينعدم في وقت
اخر وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس طبيعة الممكن
بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية غير مفرض في الاستدلال وينبغي المنع والنقض جميعا
كما لا يخفى على المتدبر فقد ترى انتهى كلامه وفيه بحث لان ما ذكره حقا في نفسه لكن لا
ينفع في هذا المقام لان غرض المحقق المعترض هو ان هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع خصوصيات
الممكنات لانه لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان لا انه لا يجري في الزمان اذا اخذ
من حيث انه ممكن لانه اذا اخذ الزمان من حيث انه ممكن يخرج عن خصوصيات الزمانية
فيخرج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث خصوصيته لا مطلقا فلم

يندفع النقض وكذا لم يندفع المنع لان المراد من المنع هو انه لا يعتبر في الممكن الا ان يجوز له
الوجود والعدم باعتبار ذاته لا ما يجوز له العدم تارة والوجود تارة حتى يجري ذلك
في جميع خصوصيات الممكنات **قوله** المص قدس سره الفصل الثاني في صفاته تعالى و
اثبات ان الصفات بحقيقته له تعالى عين له يعني ان نسبة صفاته الكمالية اليه تعالى كنسبة
الانسانية الى الانسان فكما ان مطابق حمل الانسان ومصداقه على ذات الانسان هو ذاته
بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الوا
جب هو ذاته تعالى بذاته لان حمل العالم باعتبار امر في ذاته وامر قائم بذاته وكذا القادر
باعتبار امر آخر في ذاته وامر قائم بذاته وهكذا في سائر الصفات الكمالية بل الواجب
جل شانه على ما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله ارادة كله لا ان شيئا منه
علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم
التكثر في صفاته تحقيقا انتهى ما قاله والبرهان على هذا سيجيء فان قيل العالم ما قام به العلم
والقادر به القدرة وكذلك سائر الصفات فاطلاق العالم عليه لا يصح الا ان

الفصل الثاني في صفاته تعالى

ما قام م

يقدم

يقدم به العلم على ما فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر به المشتق متصف اذا قام البرهان
على نفي فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل على ما قال المحقق الدواني بحقايق لا تنقض
من قبل الاطلاق العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده
البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في
الفارسية بدانستن ودانش ومراد فانها مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق و
النظر الحكمي يقتضي ان حقيقتها هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما
لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما
يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يو
هم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك
للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من
النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جوهر الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر
عندهم وايضا اعتبار قيام مبدأ الاشتقاق في صدق المشتق على شيء كلية بمعزل عن التحقيق

قام م

مجردة م

فان صدق التامر واللابن والحداد واشتقاقها على شيء ليس باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق
به وهو ظاهر بل صدق التامر واللابن باعتبار الانتساب الى اللبن والتمر وصدق الحداد
وانما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا عرفت ان
الواجب جل شانه عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته ونفي
الصفات عنه انما هو نفي الصفات بحقيقة الزائدة لا نفي الصفات مطلقا فالصفات
الكمالية حاصلة له تعالى لكن بطريق العينية فليس له صفة زائدة على ذاته تعالى على ما قال
امام الموحدين وسيد المسلمين مولانا ومولى الثقلين امير المؤمنين صلوات الله
وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين اول الدين معرفته التصديق به وكمال
التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة واعلم ان
صفاته تعالى قد قسمت ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالقدرة والقد
رة واما الاضافية كالخالقية والرازقية واما السلبية كالاولية كونه تعالى ليس بجوهر وعرض

التامر

التصديق به توحيده وكمال توحيده

وكمال معرفته

وجميع

وجميع تلك الاقسام انما يعقل بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يعقل
الصفة بالقياس اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته او صفة من صفاته
التي يجب ان يكون عين ذاته فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانها يعقل بالعقل
عند اعتبار صحة القدرة والعلم اذ الحي هو المدرك الفعال والمدرك هو العلم والفعل
وان كان اضافة في نفسه لكن منشأ القدرة والارادة وان كان ذلك الغير مباين
له تعالى فلا يخ اما ان يكون المقايسة الى ذلك الغير المباين بالايجاب او بالسلب
فان كان منسوبا بالايجاب كالخالقية والرازقية فهي من الصفات الاضافية
وان كانت بالسلب فهي من الصفات السلبية قوله المص قدس سره وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب قبل نقول معنى قول المص وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعد ان لم يكن دل على هذا قوله بعد عدمه لدلا
لته على ان عدمه مقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذا
تيا ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على

كلخالقية

الوجود او طبعا وظ انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزمانى فيكون العالم
حادثا زمانيا واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اى
العالم لكون الموجد قديما لانه واجب بالذات وهذا ظ الانطباق بالعبارة والد
ليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع المسلمين وحديث الدال صريحا على و
جوده بعد ان كان معدوما وظ حديث القدسى قال الله تعالى وتقدس كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ظاهر كان
الله ولم يكن معه شئ انه كان الواجب جل ذكره ولم يكن معه شئ من الاشياء لان
شئ النكرة ~~وتحت النفى~~ وهو يفيد العموم وكون الواجب زمانيا محال
عند ارباب البصيرة على ما تقرر فى موضعه فمعنى الحديث الشريف انه قد تحقق الواجب
جل شانه فى الواقع والخارج ولم يكن شئ من الاشياء سوى ذاته المقدس موجودا
وما سوى الله تعالى كان معدوما لعدم صريح خالص وليس صرف سابق ثم
نقول فى بطلان زمانه الذى جعل ظرف عدم الاشياء ويكون قديما لان العدم

نبوت

البصيرة

/ الذى /

الذى يكون للممكنات قبل وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة ان زمانه القديم
لا يخ اما ان يكون موجودا او موهوما فان كان موجودا كان ممكنا من الممكنات فيلزم
ان يكون داخلا فى ما سوى الله تعالى فيكون وجوده ايضا مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع
وحديث النبوى ويحال انه قد ذكرنا ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الازلى يجب
ان يكون قديما لا حادثا فيلزم التناقض ايضا اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمسا
وات واللامساوات فيلزم ان يكون كما والكم عرض فلا بد له من محل ومحله لا يكون الا
ماديا فيلزم قدم ذلك المادى وهو خلاف الاجماع والحديث النبوى وان كان مو
هوما فلا يخ اما ان يكون موهوما صرفا اختراعيا كاثبات الاغوال وح لا يكون عدم
العالم قبل وجوده فى ظرف يكون هو الزمان بل يكون عدمه عدما لا بزمان ولا بمكان
ولا نعنى بالعدم الصريح الخالص الا هذا وان كان مفهوما له منشأ الانتزاع فتفل الكلام
اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فبقى ان يكون ممكن
الوجود فذلك المنتزع منه يكون ماديا البتة فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا فان

گفتم عیب تو عرفی چه بود بگو
شیخ بلو هنر لباسی که بودی
تو هم پوشی از آن بهتر
عیبت

كان قديما يلزم خلاف الاجماع وحديث النبوي وان كان حادثا فلا يجوز ان يكون عدمه مسبوقا
بعدم الزمان لانه متاخر عنه فلا بد من زمان اخر وهكذا فيلزم التسلسل فبقي ان يكون مسبوقا بعدم
لا يكون ذلك العدم في زمان ولا مكان من قال بان وجود العالم يكون بعد عدمه
بعدية زمانية توهم ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن للمفاسد التي ذكرنا وقال
والعجب ان اهل العربية فهموا وذكروا ان كان وامثاله اذا اطلق على الواجب جل ذكره ليس
المراد منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا انفسهم الى ارباب العقل والحكمة شناعة هذا القول
بان العالم قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولي النهى واذا عرفت هذا فنقول
معنى كلام المص قدس سره وجود العالم بعد عدمه الصريح واللبس لساذج بمعنى الايجاب
وتقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون في مرتبة متحققة مع
المتقدم بالذات فالعدم يكون مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم
وذكر بعض الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون العدم الازلي للعالم تقدما
بالذات على وجوده فيكون عدمه الازلي مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون موجودا

نسبين

ان وجود العالم بعد العدم

يعني انشاء انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه على ما ذهب اليه القايلون بقدم العالم

العالم

العالم حادثا لكن يجوز كون عدم الشيء مما يتوقف عليه وجوده بعيد لان الوجود والعدم
لامر واحد بينهما غاية البعد وغاية التباين فلا ربط بينهما اصلا قال بعض الشا
رحين ومن المحتمل ان يكون مراده قدس سره ان حدوث العالم بوجب ان يكون موجد
ده واجبا لذاته عالما بذاته وبمعلولاته غير مكره بصدورها عنه فيكون قادرا عليه غير موجب له
اذ لا نعني بكونه غير موجب الا هذا انتهى كلامه وفيه بحث لان غاية ما لزم من وجود العالم بعد
عدمه هو نفي الايجاب لان الفاعل الموجب لا يجوز التخلف معلوله عنه فمحض وجود العالم بعد عدمه
لا يثبت الا نفي الايجاب اما اثبات ان موجد العالم واجب لذاته عالم بذاته وبمعلولاته غير
مكره بصدورها عنه فلا بد من ضم مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة في اثبات الواجب
كما تروا اثبات عموم العلم على ما يجيء مذهب المشائين قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى
في العالم بالقدرة والاختيار بمعنى انه يصح واعلم ان الظاهر من كلام الشيخ هو ان معنى القد
رة عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المتكلمين بناء على انه جعل الفلاسفة مقابلا للمتكلمين
بحسب العبارة وفسر القدرة على ما هو مراد المتكلمين والمشهور عن الحكماء انهم يفسرون

بالمنع الذي ذكرناه

قال تنبيه

القدر بكونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى وا
قعا بل واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر الى التعريض
ظن ان منشاء الخلاف بين المتكلمين والحكماء هو التغير المنقول عنهما للقدرة
ولا يجوز للفلاسفة تغير القدرة بصحة الفعل والترك والا لم يتصور النزاع بينهما
في قدم العالم وحدوثه وهو من بعض الظن لان منشاء الخلاف ليس تغير القدرة
بالتغيرين لانه يتصور النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تغير
واحد كما نقل المحقق الدواني ان بعض الحكماء قرر القدرة بصحة الفعل والترك و
مع ذلك يكون قايلا بقدم العالم بيان ذلك ان المحققين من المتكلمين كا
لمهم قدس سره وغيره يقولون بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد فالايجاب
في الحكماء
خلاص واقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا وجب وجود ذلك
الشيء مع ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل والترك
انما تتعلق بالنظر الى ذات الفاعل فقط لان ذات الفاعل فقط لا ذات
بالنظر الى الفاعل مع

الفاعل مع الارادة لانه ح يمتنع الترك اذا عرفت هذا فنقول ان الحكماء ايضا يقولون
بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارا
دة فلا جدوى لما قيل من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي لا الذاتي
فقط كما هو عند الفلاسفة لانه ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي
بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق عند الفلاسفة ايضا وان
اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب ان عدم ارادة وجود العالم
ممتنع عند بعض الفلاسفة وجايز عند الملبين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم و
حدوثه على ما قال المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العا
لم وحدوثه مع اتفاقهما في ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فان
قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنظر الى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لم جعل

مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية الثانية ممتنعا لانه اذا كان المراد بالصحة الامكا
ن الذاتي فلا شك في صحة المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
وان اريد بسلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود
فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في
وجوب مقدم الشرطية الاولى بامتناع مقدمة الشرطية الثانية قلنا ان عدم العالم
ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدمه منتف تعالى له ممتنع
بالذات عند القايلين بالقدم ولا منافاة بين الامكان الذاتي والامتناع
بالنظر الى الغير الذي هو عدم المشية فعدم المشية غير واقع بل ممتنع عند عدم فعدم
العالم غير واقع لعلته فامتناع عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار لا مطلقا فكما ان
وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى المشية كك عدم العالم
ممكن بالنظر الى ذاته لكن بالنظر الى عدم المشية ممتنع لان عدمه مستند الى وقوع
عدم المشية ووقوعه ممتنع عند عم فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع وايضا

والا يلزم الانقلاب

المقدمين

المقدمين هما المشية وعدم المشية لا وجود العالم وعدمه واعلم ان المحقق قدس سره
قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها افعالا
غير القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه افعال يشعر بها
ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وصحة صدورها عنه غير قصده اليها فربما يصح صدور
فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد امرا لا يصح صدوره ففي الصدور واللاصدور وهو
المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا ان ترجح احد الجانبين على الاخر والترجح انما
يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي فان قلت لم حكم بانحصار مرجح احد طرفي
المقدور على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يترجح بشيء اخر قلت لان كون الترجح بالقصد معتبر
في القدرة ليس بانتقص بالرعشة فانه وان صح صدورها ولا صدورها عن المرتعش وهو
شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدورها ليس بالقصد فالقدرة صح صدورا
فعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره عنه اذا كان مترجحا بالقصد والفرض ان
معنى القدرة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل وكذا

نقض م

من حيث هو فاعل م

في جميع النسخ التي وصلت الينا والصواب ان يقال ليس الا الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل كما يرشد اليه قوله واراد وامنها امكان الصدور والا صدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل وقوله مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وكان كلمة
الا سقطت من القلم قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه قيل اقول اولا ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة لا يجري في قدم العالم بل في
ايجاب الواجب ايضا وما قرر انما يرجع القدرة به صحيح والمعتزلة قايلون به كما اشار
بقوله ذهب المثبتون قاطبة ح والحكماء ينكرون ذلك الايجاب هو نفي الاختيار
بالمعنى المذكور فالنزاع كما وقع بين الحكماء والمثبتين ومنهم المعتزلة نعم لما كانت
الصفات عين الذات لم يبق لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وهذا انكار
لتفسير الاختيار الذي ذكره الشارح واف بالمقصود وثانيا ان التفسير ليس
كما لا يخفى
على ما ينبغي بل المناسب ان تفسير الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن
الذات ازلا وثانيا ان في التطويل اشارة الى دليل اورده الحكماء لاثبات

قدم

قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل
في الشروط ولما اورد عليهم بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا انشا بنوا
النقض م
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض
عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال ايماء الى ان التشبث
في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان
طريق اخر في توجيه عبارة المص كانه مدعي ان الوجه الذي ذكره هذا القايل جلي ظاهر
عند الظهور ويعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفايدة المذكورة انتهى كلامه وفيه
بحث اما اولا فلان قوله بل ايجاب الواجب ايضا منظور فيه لان الايجاب بالمعنى
الذي يثبت للطبايع منفي عن الواجب عند الحكماء والمتكلمين والايجاب بخاص ثابت
للواجب عند الحكماء والمعتزلة اتفاقا فلا نزاع بينهما في الايجاب فالنزاع لا يكون
الا في ان المثبتة هل هي لازمة لذات الواجب حتى يلزم قدم العالم ام لا حتى يلزم
الحدوث فالنزاع لا يكون الا في القدم والحدوث قال المص في شرح الاشارات

ما محصله ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمنع ان يكون فعله لفاعل مختار ولا الى
المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته و
ان فاعليته ليست كفاعلية الامر المجبورين من الطبائع الجسمانية وانه يجامع في الفاعلية
وان العالم ازلي مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة لا نزاع لهم مع المتكلمين في ثبوت
القدرة والاختيار للواجب واما ثانيا فلان قوله وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغي
صح ان اراد ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان هذا
التفسير ليس موافقا للتفسير المشهور فهو مسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اذا
كان المقصود واضحا فلا حاجة الى مثل هذه المناقشة واما ثالثا فلان في التطويل اشارة
الى رد دليل اه لا يكون موافقا لما ذكره المحشي من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج
الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال لانه يمكن اثبات ذلك المطلب بحذف
اكثر المقدمات ولم يدع المحشي انه لا يكون في التطويل فائدة اصلا فالمورد مسلم
ان الشارح عدل عن الدليل المناسب لاصل المطلب وعدل الى دليل اخر بوجه ذكره

فلان قوله وثالثا لنا

المورد

المورد لان المورد قال فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه اه فهذا صريح في تسليم ما اورد المحشي
على الشارح فما ذكره المورد لا يدفع ما ذكره المحشي بل تصويب لما ذكره المحشي فكيف يكون مجيبا
ثالثا عليه فان قيل لم قال المحشي فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ولم يقل بين الحكماء والمتكلمين
كما يقتضيه المقام قلت الاشاعرة من المتكلمين لا يقولون بالايجاب الخاص فلو قال بين
الحكماء والمتكلمين يلزم ان لا يصح قوله وواجب مع اعتبار الارادة لقائل ان يعارض
للمصنف قبل واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة مندفعة اذ للمصنف ان يقول على تقدير
عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار لزوم الترجيح بلا مرجح ثم لما
زوجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت فتوقف الايجاد
على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكره في تحقيق مذهب المصنف ومثل هذا المنع لا يتوجه على
اصل الدليل اذ محصوله ان تاثير الواجب في ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي
زعمه الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف تاثيره على شرط بلا شبهة كما يحقق للمصنف
والحكماء وايضا وحاصل ان منع التوقف على تقدير كون الفاعل مختارا وصحيح

واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحكماء وذلك
ظ جدا الثاني ان قوله بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف آه
مم والمستند ما عرفت ومنه ظهر ان المص لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث آه على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا لا موجبا الثالث
ان ايراد الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول
عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يصح الايراد من جانبهم ولو قيل ان غرضه
انه يمكن الايراد من جانب الاشعري الزاما للحكماء بقول ايراده من جانب المص الزاما
لهم ظاهر اجد امع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بابي
على الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في دليل خاص لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال
المذكور في الشرح انما يناسب ما يبني الاشعري انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان المحشي اشار
الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضا بقوله ولا لازما لفرض الايجاب المذكور على ما
نص صدر المحققين وغيره من ان التوقف على الشرط الحادث والتزام اليه في الشروط

بعض

يعني ان كون الحادث
متوقفا على شرط حادث
لا يكون لازما لفرض الايجاب
المذكور صح

بقوله به الاشرد متن القايلين بالقدم قال صدر الدين في رسالة اثبات الواجب
واما نسبة التزام هذا الشيء الى الحكماء فافتراء وقال غياث الدين في شرحه اي قد ما الحكماء
المحققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف المورثة منهم وانما التزمه قوم
من المتكلمين المتفلسفين المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامه والمنكرون لتسلسل في
الشروط الحادثة بنوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر وهو انهم اثبتوا حركة
سرمدية وهي امر واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث لا يكون لازما لفرض
الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف على الشرط المذكور
لازما لفرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف
على الشروط المذكورة لازما لفرض الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن لتخصيص حقيقة
التوقف على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على الشرط الحادث اما ان
يكون حقا على الاطلاق فيتوجه المعارضة من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على
الاطلاق فلا يصح استعمال الامر الباطل في الدليل فاندفع بما ذكرنا بالنكتة الاول

يسند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة
وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فيظهر
ان التوقف على الشرط الحادث صح

من الابحاث كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط
التخلف بالى غير الالزام منظور فيه لان ما ذكره المحشى بقوله فى حاصل كلامهم ح هو حاصل ما فى
بقوله قالوا ان كان تاثيره تعليلا وليس فيه اجراء الدليل باسقاط التخلف حتى يتصور
كونه الزاميا او غير الزامى يفهم قبل قوله وحاصل حيث قرر المعارضة اسقط التخلف
للاشارة الى ان العمدة فى المعارضة هى استعمال المقدمة المذكورة فى الدليل وهى التو
قف على الشرط لا التخلف قوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره فى ذيل الحاصل لما ادعاه اولا
من هذا الاستدلال اى المذكور فى الشرح انما يناسب تابعى الاشعرى منظور فيه لانه
ان كان المراد بوجه المنافاة ان المحشى لما اسقط التخلف الماخوذ فى الدليل المذكور فى الشرح
واجرى باقى المقدمات من جانب الاشعرى فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور فى الشرح منا
سبا للاشعرى لان معنى التعليل كما هو بيان مع التفسير لعرفه الحاصل ما نقل بقوله فقالوا ان
كان تاثيره تعليلا لذلك قال فى حاصل كلامهم ح باتفاق التفريعية كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة تبصر وبلا اخر فلت هذا مدفوع عن المحشى لان المحشى نقل الدليل الذى ذكره الاشعرى

باستعمال المقدمة الماخوذة فى الدليل المذكور فى الشرح وهى التوقف على الشرط وينهد بذلك
قوله فقالوا ان كان تاثيره ح لان المحشى اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف وايضا
نقول على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم المنافاة اصلا لان فائدة الا
سقاط هى البنية على ان مدار المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة فى الدليل
وهى التوقف على الشرط فى اثبات المط وان كان المراد بوجه المنافاة امرا اخر فبين حتى ينظر
فى صحته وفساده ويمكن ان يقال ان مراده بوجه المنافاة هو ان الدليل الذى نقله المحشى بقوله
فقالوا ان كان تاثيره تعليلا يفهم منه ان الاشعرية ايضا لا يقولون بالالزام بين كون
الشىء حادثا وكونه متوقفا على الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كما لهم
وغيره فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة فى اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور فى الشرح لا يكون
مناسبا لتابعى الاشعرى وفيه نظر لان الدليل المذكور الذى نقله المحشى من جانب الاشعرى
يرجع حاصله الى قياس مخلف كان يقال لا يتوقف تاثيره تعالى فى الحادث على امر غير ارا
دة الواجب جل شانه والا يلزم القدم والتسلسل بيانه ان ذلك الامر الذى يكون غير

لهم ايضا وحال ان المحشى
قد حكم بان الدليل المذكور
فى الشرح انما يناسب م

وعدمها م

ارادة الواجب جل شانه لانه اما ان يكون قديما او حادثا فتاثيره تعالى فيه ايضا موقوف

فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا

على امر اخر سوى ارادته تعالى وكذا فيلزم التسلسل وكلاهما باطل فثبت المطلوب وبهذا الوجه يصح الم
استدلال التوقف على الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا
هو غرض المحشي **قوله** فالحق في الاستدلال ما مر سابقا وهو قوله بل يحق ان يبنى في
اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضر
ورة **قوله** افترقوا الى فرق في هذا المقام يذكر الداعي واعلم ان في الداعي ستة مذاهب

ثلث

احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس
الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب
جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب
فقد حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة
وهو مذهب المص المحقق قدس سره **قوله** اي قدم الفعل المطلق انما قال هذا لان
القائلين بالايجاب هم القايلون بقدم العالم لم يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه

وانما

واشخاصه فلا يكون الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون
الايجاب بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم
القايلون بالحوادث اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم فعل المطلق المتحقق في
ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو قالوا بالايجاب بالقياس الى جميع اجزاء العالم لم
يكن لتخصيص المحشي وجه فتخصيص المحشي لدفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون الايجاب بالنسبة
الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القايلين بالقدم وبالجملة قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم
او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى جميع التقادير اذا عرفت
هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه للتخصيص بل الظ لزوم قدم كل فرد
شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد
بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القايلين بان
لا فاعل في الوجود الى الله بظاهر الدليل بلا شبهة وهذا امتنع واضح كما لا يخفى انتهى

ما قيل بالناظر وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا **قوله** على ما مر الاشارة اليه في قوله بل يحق ان
يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم
مه فرورة قوله ممنوع اخ خبر لقوله كون لزومه وقوله لمحالية هذا الحدوث سند للمنع وقوله
وامكان استلزام الخ عطف على قوله محالية هذا الحدوث وقوله مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان المقصود هو ان
في قول المستدل اذ لو كان حادثا التوقف على شرط حادث يجوز وجهين احدهما ان التوقف
على الشرط الحادث غير مستحيل عند المص واكثر المتكلمين ولا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور على ما
مر واستدل ذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز ان
يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور
ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث امرا ممكنا حتى يجوز
استعماله في الدليل لان استعمال الخ في الدليل لغير المستدل لا يصح للخصم ان يقول
ان الخ لازم من اخذ امر المحال في الدليل فان قيل هذا البحث وهو قوله لجواز ان يكون

فلا يكون التوقف على الشرط الحادث م

حدوث

حدوث الفعل المطلق محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات ان حدوث
الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور محال فتسليم ان حدوث العالم
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا
البحث خارجا عن قانون المناظرة قلنا يمكن ان يقال في توجيهه ان تسليم المانع مدعى المستدل
لا يثبت مطلوبه بل لا بد له من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على الاحتمال المذكور
وايضا هذا دخل في السند الاخص وثانيهما ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه بيان ذلك ان تاثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل
المطلق والا يلزم حدوث الفعل المطلق اولا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في
العالم بالايجاب ويكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره تعالى في الفعل المطلق
الحادث موقوفا على شرط حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الشرط الحادث
الذي يكون موقوفا عليه للفعل المطلق يكون فردا من ذلك الفعل المطلق فيكون الفعل
المطلق متحققا فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة فيلزم تقدم الشيء

تحقق م

قبل تحقق الطبيعة م

على نفسه وهو فاذا كان الفعل المطلق حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى فيه متوقفا على شرط
حادث فان قيل هذا لا يضر المستدل لان غرضه اثبات المقدمة فهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى
فيكون المقدمة استدلالا غرض المحشي ان المقدمة الماخوذة في الدليل وهي التوقف على
الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل يطعنه بالوجه الذي ذكرنا فكيف تجوز للمستدل
استعمال تلك المقدمة الباطلة في دليله وبالجملة اثبات مقدمة اخرى انما يفيد المستد
ل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن امرا محالا لكن اذا كانت مقدمة
من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال اخر فللمانع ان يقول ان ذلك المحال نشاء
من المحال الذي اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا
وهذا هو غرض المحشي وباورنا واوضحنا مراده اندفع ما قيل ولا يخفى ما فيه وقد عرفت
ان المفهم انه لو كان فردا من العالم حادثا التوقف على امر حادث وهذا لا شبهة فيه
وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع
ايضا وغاية ما لزم استلزام المحال ههنا كون فردا من العالم متقدم على اخر لا تقدم الشي

مستلزما لمحال اخر

على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة فافهم انتهى ما قيل بالفاظه وجه اند
فاع بعد الوقوف على ما ذكرنا مرارا ظاهر وقوله مع ان في الكلام خروجا اه اشارة الى
البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث الخ وقد عرفت توجيهه ايضا قوله
لا حاجة الى هذا التقييد اعلم ان الموجب بصيغة المفعول يكون معناه ما اثبت له
الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبا
يع كالنار والماء بالنسبة الى مقتضى طبيعتها والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون مقابلا
للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يقتضي الوجوب الى الغير اي اثره
والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما مثل اذا كان الفاعل المختار مستجمعا
للشرائط يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن موجبا تاما فالموجب
الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة الفاعل وقوله التام قيد احترازي وكان المحشي
قرا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولهذا اعترض
على الشارح بان قيد التام مستدرك ويحتمل ان هذا الاعتراض لا ترتبه لانا لو سلمنا

ان الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب مع التام لا يلزم
منه فساد لان كثيرا ما يذكر في العبارة شيء معتبر في شيء مع ذكره ذلك الشيء قوله لان
الموجب التام مشترك بين الموجبين هذا لا ينافي كونه للتوضيح لان غرض المجيب هو ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا وكونه مشتركا بين الموجبين لا ينافي كونه بيا
نيا لان الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق في موجبين ومشترك بينهما وكان
المجيب جعل معنى التوضيح التعيين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه
مشترك وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون
بيانيا قوله وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اشارة الى بحث آخر وهو انه يجوز
ان يكون التخلف عن الموجب التام امرا محالا ومستلزما للمحال اخر وهو اجتماع المتنا
فيين اللذين هما الموجب المتصف بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم اخذ المحال
في الدليل على ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره قوله وايضا ذلك التخلف لازم
لحدوث اه هذا اشارة الى بحث آخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره

حادثا

حادثا يلزم التخلف البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك الاثر اذا
كان حادثا يجب ان يكون في اللا ازل والموجب التام يكون في ازل فيلزم التخلف سواء
كان موقوفا على شرط حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستد
كا واعلم ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثره الو
كا فرادا حادثا يجب مدافع لبحث الآتي وهو قوله اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن
ان يقال ان كل واحد من البحثين يكون مع قطع النظر عن الآخر وعلى هذا التوجيه ذكره السيد
الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مثل هذا المقام وبالجملة ان هذه الابحاث شا
ئعة في مقام المنع وتجدل اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق يعني يلزم من
فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كانت متعاقبة غير متناهية يكون
طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط غير المتناهية لان تلك الشروط
افراد الطبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل المطلق قديما فرادا حادثة وهذا
ليس موافقا للتحقيق فان اشتهيت ان تقفوه بالقول السابق فاستمع لما يتلى عليك

هذا وقع في بحث اثبات بداهة
الوجود حيث قال هذا الاستدلال
مع قطع النظر عن المنع الآتي منه

من الفصل السابع اعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما القدم الزمانی والازلية الغير
الزمانية والقدم الغير الزمانی فالشیء الذی یکون ازلیا زمانیا انما یکون باعتبار ان
لیس جزء من اجزاء الزمان فی جانب الماضی الا ویکون ذلک الشیء موجودا فیه ومحادث
الزمانی فی مقابلة والشیء الذی یکون قدیما غیر زمانی انما یکون باعتبار ان لا یکون
وجوده مسبوقا بالعدم فی الخارج اصلا ومحادث فی مقابلة فظهر من هذا ان للحدوث
ایضا معنیین اذا عرفت هذا فنقول یجوز ان یکون طبیعة قدیمة بالزمان وافرادها حادثة
ولا یجوز ان یکون الطبیعة قدیمة غیر القدم الزمانی وهو القدم الواقعی مع کون جمیع
افرادها حادثة حدوثا واقعیا اما الاول فلان الزمان لما کان قابلا للقسمة الی
نهایة فیجوز ان یکون جزء من اجزائه فرد من طبیعة ویکون فی جزء اخر وفرد اخر من تلک
الطبیعة وهکذا ولا یکون فردا منها فی جزء من الزمان بل کل فرد فی جزء منه فقط فصدق
ان الطبیعة موجودة فی جمیع اجزاء الزمان دون فرد منها فیکون افرادها حادثة
بالزمان الطبیعة قدیمة بالزمان وهذا مثل ما یقال ان الورد کان شهرا او شهرین

وثانیهما الازلیة الغیر الزمانیة ص

ع

وهو باطل

وحال ان فرد منه لا یکون شهرا او شهرین فلیفرض بدل الشهر والشهرین السنة والسنین
ولتفرض بدل السنة والسنین کل الزمان فانه لا یتفاوت الحکم فی ذلک وبالجملة کلما فرضنا
الطول لم یختلف الحکم وهو ظاهر علی المنصف من نفسه واما الثانی فلان القدیم الواقعی هو
ما لا یکون وجوده مسبوقا بالعدم فی الخارج اصلا ومحادث الواقعی ما یکون وجوده مسبو
قا بالعدم فی الخارج واذا کان جمیع افراد طبیعة واحدة مسبوقة بالعدم فی الخارج یلزم
ان یکون الطبیعة ایضا مسبوقة بالعدم والا یلزم تحقق الطبیعة مجردة عن الوجود فی الخارج
والواقع لا وجود بها علی ما تقرر فی موضعه ولما فرض ان تلک الشروط الغیر المتناهیة حادثة
حدوثا واقعیا یلزم ان یکون الطبیعة المتحققة فی ضمن تلک الشروط حادثة حدوثا
واقعیا والا یلزم تحقق الطبیعة مجردة عن الوجود ولا تفاوت فی ذلک الحکم بین کون تلک
الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا کانت طبیعة من الطبایع قدیمة غیر القدم الز
مانی فلا یتصور ذلک الا بان یکون جزئی من جزئیاته بحقیقته قدیما قوله لا یخفی علیک
انه علی هذا التقدیر یلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء علی ان تلک الشروط

انفس ص

وهو باطل لان الطبیعة مجردة ص

لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعهما في الازل بل لا بد ان يكون اجتماعهما في اللازل فيكون
المشروط مع شرائطه في اللازل والموجب في الازل فيلزم التخلف وهو ظ وهذا البحث قد علم
فيما سبق فلا احتياج الى ذكره مرة اخرى قيل قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا
التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع احتمال اخر
بهناك عليه قبسة انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس باعتبار ان الشر
وط المجتمعة في الازل والمشروط في اللازل فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة
فلا يتصور اجتماعها الا في اللازل فيكون المشروط الحادث مع شرائطه الحادثة في اللازل والموجب
التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله وللاجتماع احتمال اخر بهناك عليه قبسة فاعلم ان هذا
القائل عنوان قول الشارح متعاقبة ثم قال التي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب
شرط سواء بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط وبجزء وبما قررنا
يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فانظر في كلامه هل ينفع له في الاعتراض على ما قاله المحشي ويمكن
ان يجاب كلامه بان مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير متضايقة
بوجه م

يكون

يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة والافراد
حادثة فلا يلزم التخلف الطبيعة عن الموجب التام وفيه شيء لان من توهم كون الطبيعة
قديمة وافرادها حادثة انما هو في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر المحشي ذلك
الاحتمال في صورة تعاقب الافراد كما اوضحناه مع بيان ما هو الحق بالتصديق لان
قدم الطبيعة في صورة الاجتماع المذكور ليس معقول سايرعلى جواز تحقق الامور الغير المتناهية
دفعة مع لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع الشرط مما يفهم مما نبه
عليه هو ان لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا مع لا تفاوت
بين الطبيعة افرادها لان وجودها على هذا الفرض يكون معا قوله لا خفاء عليك اه
واعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية السابقة عليها وايضا
هذا البحث قد علم مما سبق في قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق الشر
الموجب بالمعنى المذكور اه وكان اعادة هذا البحث لذكر قوله فان قيل مراد الشارح
ح لانه لا يمكن هذا التوجيه من جانب الشارح ولعلم بذكره فيما سبق اراده ذكره

ههنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم
لجميع الاجزاء والا يلزم محدوث بالشخص ومحدوث بالشخص انما يتم بشرط حادثة فلا بد من
قوله اذ لو كان حادثا الخ ولا يكون مستدركا وحاصل ذلك التوجيه هو ان الاستدراك
باق بحاله لانه يتم المتن بدونه بان يقول في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم لجميع الاجزاء والكل باطل لما سيأتي قبل
قوله اذ لو كان حادثا آه مستدرك في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره
الشارح بيانا اخر قلت هذا مدفوع بما ذكره الحق بقوله وايضا لا يندفع قوله المص قدس
سره والواسطة غير معقولة معنى كلامه قدس سره موافقا لما ذكره في نقد المحصل ولا باس
بان ننقل عبارته قال فيه بعد ما نقل هذا الاعتراض الذي ذكره الشارح عن الامام الرازي
والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب
اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم ما سوى المبدا الاول فاذا وقع الوا
سطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى كلامه وقد ظهر توجيه كلام المص وهو قوله
بقي

لان المراد من العالم

والواسطة

والواسطة غير معقولة ان بعد نفي الايجاب ~~يتوهم ان لا يلزم ثبوت الاختيار ليس الايجاب~~
الذي علمنا من الطبايع منفي عن الواجب جل شانه لكن المتوهم ان يقول ان الاختيار الذي
نشاهد من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في الواجب ايضا لان اختيار الواجب تعالى
ليس من قبيل اختيارنا لان اختياره واجب واختيارنا ممكن فيلزم ثبوت الواسطة بين الايجاب
الذي في الطبايع وبين الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا بقوله والواسطة
غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب جل شانه ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس
ممكنا واختيارنا ممكن وانه ليس زيدا واختيارنا زايدا لا يخرجه عن كونه اختيارا بل اللازم
ح ان يكون اختياره جل ذكره اكد واقوى من اختيارنا ويكون اختياره فردا كاملا من الاختيا
رات ومثل ذلك ان الوجود اذا فرضناه بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجودا بل يكون
فردا تاما من الوجودات كالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه بدون الموضوع لكان بياضا
تاما حاصلا في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وحيوته وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا
التوجيه يكون اعتراض الشارح على المص قدس سره اعتراضا مقابل نشاء من سوء الفهم مراده

لكن

قدس سره ووجه بعض الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الشارح غير مقابل ايضا و
حاصل ان موجد الشيء لا يخ اما ان يكون بوجه لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله او لا فان كان
الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن الباري سبحانه وتعالى قادرا
فح اما كان موجبا لانه لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا وبين كونه موجبا على ما ذكر
نا فح يلزم ان موجد العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الاختيار والا
يجاب غير معقول والى هذا اشار المص بقوله والواسطة غير معقولة والوجهان متقاربان
قيل اقول لا يبعد ان يكون قول المص قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون علة لتأثير الذات لاستحالة احتياج الواجب في
الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان تأثير الذات
مستند الى الذات فيكون الذات موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل فلا يجوز
ان يكون الذات فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير بعينه فيلزم كون الذات مو
جبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر

زائدة على الذات وتوجيه
انه لا امتناع تعدد الواجب
بكون القدرة ...

والموجب

والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقولة وسيجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب
وح لا توجه لما سنذكره الشارح انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن لهذا التو
جيه لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزمهم عليهم سيجيء وهو مبحث برأسه وليس
غرض المص الاشارة الى رد مذهبهم هنا لانه قدس سره يجعل له بحثا على حدة على ما سيأتي
ويمكن ان يقال ان قول المص قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده الشا
رح تقريره ان المختار الكامل دائم من الموجب والمنع عليه مكابرة كما ذكره خاتم المحققين و
خالق الكل من المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا
وخالقه غير قادر فيجوز كون الواجب غير قادر وانه قادر غير معقول لانه يستلزم ان يكون
المخلوق اشرف من خالقه والكل منه ويمكن ان يقال ايضا ان قول المص والواسطة غير معقولة
اشارة الى دفع ما اورده الشارح وتقريره ان موجد القادر المختار وخالقه يجب ان يكون
قادرا كما ان موجد العالم يجب ان يكون عالما على ما سيجيء في مبحث اثبات علم الواجب
جل شانه فيجوز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان

متقاربان لكن الفرق بينهما بين واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات لقول المص
والواسطة غير معقولة انما هو على سبيل المناقشة و عدم بيان الايجاب الذي هو محل
النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت فيما سبق ان الايجاب له ثلث معان احدها
الايجاب الذي يكون للطبايع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب جل شانه باجماع الفضلاء
وثانيها الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له
تعالى باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار
على ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات وثالثها امتناع انفكاك وجود العالم عن وجود
الواجب تعالى شانه وهذا المعنى ثابت له تعالى عند الحكماء القائلين بقدم العالم ومنفي عنه
جل شانه باجماع المتكلمين بل باجماع الملتين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في المعنى
الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق فلنبين لك توجيه كلام المص على
وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يقال ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يعترض

ا يعترض

يعترض بانه بقي احتمال اخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب جل شانه موجبا بالايجاب الذي
للطبايع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى الارادة والاختيار فلا يكون موجبا
ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما فيكون موجبا بايجاب اخر بينهما فاجاب بان الواسطة
غير معقولة ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن شعور وارادة واختيار في فعله فيكون
كالطبايع وان كان شعور وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا وايضا يجي البرهان على
اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة انتهى ويمكن حمل كلام المص عليه
وجه اخر وهو ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين احدهما
في الايجاب والاختيار وثانيهما في القدم والحدوث وحاصل الرد ان الايجاب الذي
للطبايع منفي عنه جل شانه باجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار والايجاب
بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب
الذي للطبايع وبين الايجاب الذي بالارادة والاختيار غير معقولة فلا يتصور النزاع
في الايجاب فبقي ان يكون النزاع منحصرا في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين

لحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة وهذا توجيه وجيه
موافق لما ذكره المص قدس سره في شرح الاشارات من انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في
اثبات القدرة والاختيار للواجب جل شانه بل النزاع ينحصر في قدم العالم وحدوثه
النسفي اقول لم يثبت فيما سبق الى آخره هذا الاعتراض انما نشاء من عدم فهم غرض المص قدس سره
لانه قدس سره لم يقل وجود العالم بعد عدمه لما سبق بمعنى الايجاب حتى يرد عليه انه لم
يثبت فيما سبق الى آخر ما ذكره النسفي ولكن في كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب
بنحو آخر فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون لما سبق ثم الاعتراض عليه فيحتمل ان يكون
تعليل هذا المطلب بالاجماع وحديث النبوي المشهور الدال صريحا على هذا ولما كان
المشهور ان دليل وجود العالم بعد عدمه هو الاجماع والحديث النبوي هو المشهور
الدال صريحا على هذا لم يصرح المص قدس سره بهما لان الشهرة لكفت كفت مؤنة الذ
كر وقد عرفت سابقا توجيهات اخر لكلام المص بحيث يندفع بها اعتراض النسفي
قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع الملتين وحديث يتم قبل اثبات

حدوث

حدوث العالم بالاجماع والحديث مستلزم للدور لان حجية الاجماع والحديث موقوفة يتوقف
على اثبات النبوة واثبات النبوة واثبات النبوة موقوف على كون الواجب تعالى
قادرا لا موجبا لانه لو كان موجبا لكان لقائل ان يقول يجوز ان لا يقدر على عدم
اظهار المعجزة في يد الكاذب فاثبات حدوث العالم متاخر عما هو متاخر عن ثبوت
القدرة له بمرتبتين واجيب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك بل على القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لانه على تقدير
الايجاب الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه تعالى
اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه ونقل غياث الدين
فارقي رسالة دليل الهدى انه اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق صاحب
المعجزة عليه السلام بلا ارتياب ثم يحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب ايضا وكذلك سائر
صفاته تعالى وكذلك حدوث العالم وامثالها وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة والاختيار مطلقا بل على وجود الواجب تعالى ايضا لان اثبات النبوة

لا يكون الا باظهار المعجزة ويمتنع ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار
لا على العلم بوجود القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح
عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة ثبت
صدق النبي ص واذا ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا
على اثبات القدرة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور كان للعدم شركة في
افادة الوجود اه هذا البرهان وتوجيهه على وجهين ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته
بذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له بهذا الاعتبار استشمام رايحة من الفعل فلا بد
ان يكون لكل ممكن مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج بما هو مخرج
من القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والا يلزم ان يكون للقوة دخل في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل وهو باطل بالبديهة فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل
من كل الوجوه اما هي صفة الاول جل شانه فثبت من هذا ان مفيض الفعلية

مثبت صدقه ه

اصلا وهو ظ جلي ه

من كل الوجوه والفعلية ص

والوجود

والوجود ليس الا الواجب جل سلطانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب
الوجود من الواجب جل شانه وبعد خروجه من القوة الى الفعل نقيض الوجود على ممكن اخر قلت
مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة
والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيطرحه خلف
قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل
المحض وليس هذا الا الواجب بالذات جل ذكره فظهر من هذا سر ما وقع في الكتاب الكريم
الا لي الا خالق كل شيء ولا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وصحة
قول من قال ان الامكان علة للحاجة الى علة ما في بادي الراي واول النظر وبعد التعمق
والتعمق النظر ينكشف ان الامكان علة للاحتياج الى علة واجب الوجود بالذات
فان قيل اذا كان موجد جميع الاشياء هو الواجب جل ذكره فيهدم بنيان التكاليف
الترغيبة والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين ما حكم عليه البرهان واقتضاه
وبين ما حكم به البرهان من كون العبد فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف

لا احتياج ه

الشرعية والثواب والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية والوجود
لا يكون الا الواجب جل شانه لا انه لا يكون ممكن موقوفا عليه بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكو
ن ممكن جزءا لممكن اخر فهذا مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه
مباشر للفعل ويكون هو باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرة
العبد وارادته لهما دخل في افعاله وهذا القدر كاف في صحة التكليف والعقاب وما يفهم
بذلك ما روي عن بعض ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين لا جبر ولا تفويض في
افعالنا الاختيارية بل امر بين امرين ويجيء تفصيل ذلك في مبحث افعال العباد فان
قيل حينئذ لا تفاوت بين مذهب الاشعري والمعتزلي لان الاشعري يقولون ايضا
انه لا مؤثر في الوجود الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعري وان كانوا قائلين
بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكن ما يكون ايضا بانه ليس ربط عقلي بين ممكنين
بل العادة الله جارية بان يخلق افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد وليست ارادته
موقوفا عليها وبالجملة الاشعري يقولون انه ليس ربط عقلي بين ممكنين ام حتى قالوا
عليها مد

ان النتيجة

ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري
عادة الله بتفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف المعتزلي فانهم يقولون
بالربط العقلي بين ممكنين ولهذا قالوا بالوجوب العقلي ايضا بخلاف الاشعري فانهم
لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب
جل سلطانه وان الامكان بالمعنى المذكور والبرهان علته للاحتياج الى الواجب بالذات لا الى علة
ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد
منها بحسب حد مرذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات بالاصالة يكون بهذا الاعتبار سلسلة
عرضية وجميع آحاد تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد اليه جل شانه ابتداء
بلا واسطة واذا لوحظت تلك السلسلة باعتبار ان بعضها مربوط ببعض اخر وموقوف
عليه من حيث الشرطية والمشروطية والمسببية والمسببية بناء على ان بعضا منها لما كان نا
قصا في حد ذاته بحيث يمنع استناده اليه جل شانه بدون الشروط والاسباب
فيحتاج الى الشروط والاسباب ليمكن الاستناد اليه جل شانه يكون سلسلة طولية

منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية تختلف مراتب
احتياجها الى الواجب جل سلطانه فكلما كان البعد عن جنابه تعالى اكثر يكون احتياجه
اليه جل شانه اكثر لانه يحتاج الى جنابه تعالى في افاضة وجود نفسه وافاضة وجود شرائطه و
اسبابه لنقصانه عن ان يستند اليه جل شانه بدون تلك الشرائط والاسباب وكلما كان
اقرب يكون احتياجه اقل ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان المنبع ابعد كان الفيض
وايضا اكثر وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض وايضا اقل فالعقل الاول والنظام الجملي
يستندان الى الواجب جل سلطانه بلا واسطة فلا يتصور سلسلة طولية بالقياس اليهما
بالقياس اليهما هو السلسلة العرضية وبالقياس الى ما عداهما يتصور السلسلة الطولية و
العرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحققين من الحكماء والمتكلمين لو قال ان
بعض ممكن علة لبعض آخر فليس مراده الا الشرطية والسببية لانه يصح ان يكون لكن علة
فاعلية بالقياس الى ممكن فلا يعترض عليه بما اعترض ابو البركات البغدادي ونقله المص
المحقق قدس سره في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة لا موثر في

الوجود

الوجود الا الله وتارة العقل الاول علة للعقل الثاني فبين كلاميهم تدافع واجاب عنه المص
قدس سره هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة للعقل الثاني ليس الا السببية
والمسببية والشرطية والمشروطية لا ان العقل الاول علة منفردة لوجود العقل الثاني والعقل
الثاني يكتسب الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو عرش التحقيق والانتقال من مقام الى مقام
البرهان وما وى عقول بني نوع الانسان اياك وان تعداه بوساوس اوهام جنود الشيطان
فارجها براهين تقويم الايمان ودوام ملازمة اهل الكلام والعرفان واجتنب عن
مخالطة النفوس الناقصة المعاندة من ابناء الزمان فان مرض النقصان والبطلان
من الامراض المسرية في نفوس عين الاعيان على ما قاله العيلسوف الاكبر العظيم افلاطن
الالهي فان للنفوس جريانا كما للابدان ومن قال بان بعض الممكنات نفيض وجود
بعض آخر على ما يجيء في المشهور وترتب مشهور لا اثر له ان الواجب جل شانه اوجد العقل
الاول ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل الفعال
يستند اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية والعرضية ايضا وهؤلاء الاقوام لم

مقرر

مقابلة

الفيلسوف

يقولوا بان الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون ان الامكان علة
الانتهاء الى الواجب بالذات فطباعي كل ممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب بالذات فا
ذا لوحظت الممكنات من حيث ان كل واحد منها ممكن يكون مقتضى طباعه الانتهاء الى الواجب
بالذات يكون سلسلة عرضية واذا لوحظت من حيث ان بعضها مستند الى بعض اخر يعني
ان بعضها منها يستفيد الوجود من بعض اخر لا من الواجب جل شانه ثم علة بعيدة لكن واصلة
الاثر لان طباعي كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب جل ذكره يكون السلسلة بهذا الاعتبار طولية
لية منتهية اليه واعلم ان كل معلول في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما
احتياجه الى علته القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب جل شانه بناء على ان اقتضاء الا
نتهاء الواجب بالذات طباعي كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة غير الواجب بالذات لا
يكون الا بالعرض لان العلل البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة يكون غير وا
صلة الاثر لان البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة غير واصلة الاثر كما في لوازم الماهية فان لا
زم الماهية انما يحتاج الى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم الماهية ليس احتياجه الى جاعل

ما الواجب جل شانه م

جل ذكره م

العلة م

الماهية

الماهية باعتبار نفسه لانه لو فرض ان ملزومه يصح وجوده بدون الجاعل لكان لازم الماهية
لازما لها ايضا وثانيهما علة بعيدة واصلة الاثر كالواجب جل شانه لانه قد ثبت بالبرهان
ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب بالذات فالانتهاء الى الواجب
بالذات طباعي كل ممكن فليس في سائر الممكنات غنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفى
بعلة القريبة عن الواجب بالذات كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف المعلول
الذي وقع في السلسلة الطولية التي ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معلول يكون له احتيا
جات كثيرة كما ذكرناها فاحسن التدبر حتى ينكشف لك حقيقة الحال والاعراض
المفارقة فيه يجب لان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما قررناه وخصيله دال
على ان ايجاد موجود ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان جوهرا او عرضا مفارقا
او مادياً محض بجنابه تعالى وليس في مقدور ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على ممكن
اخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا بالقياس الى ممكن اخر فاخراج ح
كات العباد واستنادها خروج عن اطاعة حكم البرهان واستنادها الى القواعد العقلية

وابقاء الاسماء المذكورة مدافع لما عرف بمحصه
سابقا من قوله اذ بملاحظة المذكورة يحكم كل
عاقل بانه لابد لجميع الممكنات من علة يكون علة
له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة
علة لجميع اجزائه وكذلك قوله ولا في محصه ما قيل
من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات
منشأ لوجوب الممكنات مدافع لذلك الاستثناء
فتامل

وهو بعد قيل واقول فيما نقل عن التحصيل بحث ظاهر لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة
الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من
انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي
ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي
ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقيق في نفس الامر حتى يكون له شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو
المستحيل فعلى هذا القول لم يلزم فيما نقل عن التحصيل الواسطة بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان
العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه في موضع حتى يعلم صحة او فساده انتهى
بالفاظه وفيه بحث لانه فرق بين معنى ما بالقوة وبين معنى ما بالقوة لان معنى الاول
هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما بالقوة كمالا من الصفات لم يحصل
لها بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة
لها بالفعل عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات والحقيقة داخلة تحت مفهوم

ما بالقوة وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كانت مجردات او ماديات لانك قد
عرفت ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له شائبة
الفعل اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فلا بد لها من مخرج يخرجها
من القوة الى الفعل الى اخر ما نقلنا سابقا اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان
المراد من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة المتحققة في الواقع ولا الاعم منها ايضا حتى يشمل الا
مكان الذاتي الذي هو ليس من الصفات المتحققة في الواقع بل هو من الصفات
الاعتبارية لان هذين الاحتمالين انما يعقلان اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة
لا معنى ما بالقوة وهيهات ان المراد على ما قررنا وبينا سابقا هو معنى ما بالقوة لان جميع
ممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت مفهوم ما بالقوة كما مر المص قدس سره
يمكن عروض الوجوب والامكان باعتبارين يعني يعرض الوجوب والامكان للمعلول
باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون كلام المص قدس سره بهذا المعنى جوابا له
هو ان القدرة والاختيار على الفعل والاثر الذي هو المعلول فرع امكان ذلك

الاثر

الاثر وامكان ذلك الاثر محال لان الاثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود لان
الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التاثير او لا فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الو
جود وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر حتى يصح القد
رة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى ذاته و واجب بالنظر الى استجماع
شرائط الفاعل او ممتنع بالنظر الى عدم استجماع شرائط الفاعل او ممتنع بالنظر الى عدم
استجماع الشرائط والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير اذ الامتناع بالغير و
النافي انما يكون بين الامكان الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى
ما قررنا لا وجه لقول الشارح هذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لان النافي
هي القدرة انما يكون دليله بالنظر الى جانب المعلول فقول الشارح وهذا ما يقال ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يناسب جواب دليل الثاني وايضا
الامكان في عبارة المص منسوب الى الاثر نفسه لا الى صدور الاثر كما ذكره الشارح فتوجيه
الشارح ليس بوجيه الشارح فلا يتمكن من الترك اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة

ك مدر

حال

حال العلة كما ان الاول باعتبار ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل يرجع الى ان القدرة بمعنى
التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة لان القدرة بهذا المعنى لا يخ اما
ان يكون ثابتة حال وجود الاثر وهو باطل لان الفاعل ح لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل
واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه ح حين عدم الاثر يجب العدم و
يمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل التمكن من الفعل والترك اصلا وجواب المص لا يكون تاما على
ما سترفه وجواب الشارح بهذا الاستدلال هو ان يقال انه يمكن الجواب باختيار كل
واحد من شقي الترديد اما الاول فبان يختار ان التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر
يعني ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الارادة يثبت له التمكن من
الفعل والترك حين وجود الاثر ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فكون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه معلوله انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون ملاحظة الارادة فهذا
الوجوب انما هو بسبب الارادة والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا
ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل تحققه وقوله حين وجود الاثر تحت الفعل

يجب مدر

الفعل ان اراد انه يجب الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان
اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مم ولا يضرنا لانا مدعي ان التمكن من الفعل والترك ثا
بت للفاعل مع ملاحظة الارادة بل انما ادعينا انه بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فمختار
ان التمكن من الفعل والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك
او عدم ارادة الفعل ومع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من
الفعل والترك في تلك الملاحظة واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل ان
اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك او عدم
ارادة الفعل فهو ممنوع ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفا
عل بجميع الاعتبارات والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون ملاحظة
الارادة فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة وتوضيحها
ان الصفات الكمالية عين الواجب جل سلطانه عند الحكماء والمعتزلة فلا يبقى بينهما نزاع
في قدم العالم وحدوثه لانه على ذلك التقدير يكون الذات والقدرة والارادة والعلم

ثابت له م

حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك م

وان اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم الفعل فهو مسلم م

بالاصلح

بالاصلح وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين الذات
وتكون في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة
الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب جل شانه قديما والقدرة والارادة قديمتين
يلزم قدم المراد ويجاب بجواب مرجح واما بجواب بان الارادة قديمة والتعلق
حادث ليس بشيء لانه يلزم التسلسل في التعلقات او الترجح بلا مرجح قلت لما كان
آه حاصل الجواب وهذا التصرف في جانب المعلول يعني ان المرجح هو الامر الذي يتعلق به
العلم بالاصلح والامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين لا القديم
الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده في الازل وحاصله ان الاصلح بحال
المعلول هو الوجود المحدوثي فقط لان العلم بالاصلح انما هو تعلق بالوجود المحدوثي دون
الوجود الغير المحدوثي فالوجود الغير المحدوثي الذي هو الوجود الازلي لم يصر متعلقا للعلم
بالاصلح حتى يجب تخصصه ويمكن ان يقال ان الوجود الغير المحدوثي الذي هو الوجود الازلي
للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديمة لا ينفي ايجاده

والذات م

لان الامر الذي يمتنع التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري لا يصير متعلق الا
يكون
يجاد وبالجملة تحقق ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم يكون في الازل لكن لا يكون وجود
يكن
العالم في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا لاني اذا لم يتحقق امكان
الوجود الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود العالم في الازل قلت الا
مكان من مراتب المعلول وماخوذ في جانب المع لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت
مع يلزم تخلف المعلوم عن العلة التامة ومحال ان البراهين حكم بان المع يجب ان يكون مع علة
التامة ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا تاباى عنها ذات المعلول
واما المعية التي تاباى عنها ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية كما ان معلول يمتنع ان يكون
فيمتنع مدر
في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول فيلزم
التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي واما ارتكاب ان
كلي يعقل العلة التامة يكون انما ايضا موجودا في تلك المرتبة فروح عن حكم الوجدان
لمعلول
لان مهية الاربعة علة تامة للزوجية ومحال انه يمكن لنا تصور مهية الاربعة بدون التصور
الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة لان المهية من حيث هي ليست الا هي بل

يكون الزوجية في مرتبة اخرى قال صدر المحققين في رسالة اثبات الذات والصفات
الدقيقين مدر
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل
لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان
مقابل
يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة
انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل مستعد
في خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك
نفس ذاته انشاء الولد تحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل في السوال حيث
قال اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك
الفعل خاص على ما هو الظ المتبادر لا ما يشمل الطرفين المتقابلين فلا نم ان
عنه الفعل
القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة على
ما يظهر بالنظر فيما مر آنفا وان اريد به الفعل وجودا وعدما ايجادا واعداما وكفا
فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل فعل ومقابله جائزا بالنظر الى
تمكنا

والمقرر ليس في قدم العالم وحدوثه ويمكن ان يقال ان المحشي لما استشعر بهذا فاشار
الى دفعه بقوله والحاصل ان انفكاك العلة التامة يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم تخلف
المعلول عن التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث العالم دون الحكماء فانهم يقولون
بقدم العالم لكن بعد محل تامل فتامل فيه وايضا قوله مع كونها غير زائدة التقييد فيه
بعدم الزيادة ليس بشيء لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وهو
ظ واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب جل شانه وبين وجود العالم كان
زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه وفي كل جزء من اجزاء تلك الزمان
كان وجود العالم ممكن الوجود فيه لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم ورجح
وجوده في جزء بخصوصه ولا يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح بلا مرجح
ولا يجوز الترجيح بلا مرجح ولكن هذا في ذكر منك لانك مخالف لما سيأتي قبل
بعد نقل قول المحشي الى قوله فاللائق بهذا المقام ووجه دفعه ان المنافاة انما هي
على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك

العلم

العلم بالاصلح من ذلك الوقت فحل في حدوث الحادث وكون العلم عين الذات غير مقرر
اذ المقصود ان العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم بحث اخر سيجيء ان شاء الله
تعالى انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا بالعلم بالا
صلح بل بعضهم يقول به وبحثه لا يكون الا مع من لم يقل بالعلم بالاصلح من المتكلمين و
الثاني ان هذا الجواب مذكور في اخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله اقول قد مر الاشارة
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح نعم الوجوب بالاختيار والا
رادة على تفسير الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي عند الحكماء لا ينافي الوجوب بها
لانه لا يلزم التخلف على الحكماء لان الارادة نفس الوجوب والارادة عين
الذات فلا يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين
بكون الارادة مغايرة للوجوب وبكونها عين الواجب لانهم يقولون مع
ذلك ان الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الاثر حادث لان العالم حادث
عندهم ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم مع كون

جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا يدخل في ذلك كون الصفات عينا تعالى او زائدة عليه تعالى ولا دخل ايضا لتغير القدرة والاختيار في ذلك ومحاصل ان انفكاك المعلول عن العلة التامة في الزمان محال يعني اذا لحقت العلة التامة في زمان ولم يتحقق المعلول معها مع امكان ان يكون المعلول معها في ذلك الزمان على ما نقلناه عن المتكلمين من انهم يقولون بين وجود العالم ووجود الواجب جل شانه زمان ممتد موهوم ليكون عدم العالم فيه ويكون كل منه بحيث يمكن وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم في جزء منه مع كون جزء اخر يصلح لوجوده فيلزم عليهم التخلف المحال لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في كل جزء منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء اخر تخصيص بلا مخصص والقول بجواز الترجح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح باطل لانه يلزم منه اما الترجح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت سابقا فالتخلف المحال يلزم على المتكلم دون الحكماء لان العالم عندهم قديم غير متخلف عن الواجب جل شانه على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى

/ حوادث /

حوادث اليومية على بيان انه فان الحادث في ان الحدوث يعني ان التخلف المحال يلزم على الحكماء في حوادث اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم فليس بتصور هناك تخلف بخلاف حوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم يكن في الازل موجودة فيلزم التخلف الذي لزم على المتكلمين في جميع العوالم لان جميع العوالم عندهم حادثة فالمحال الذي على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا اذ لو كانت معه بالزمان تنتقل الكلام الى علتها ح بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان لكانت تلك العلة حادثة ايضا لان العلة التامة التي يكون مع الحادث بالزمان يجب ان يكون حادثة ولو بجزء واحد فاذا كانت العلة التامة للحادث حادثة تنتقل الكلام الى علة تلك العلة الحادثة فلا يخ اما ان يكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان كانت متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فننقل الكلام الى علتها وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات فلا

كان جميع تلك العدمات مع الحادث بالزمان فيكون تلك العدمات حادثة
فلا بد ان يكون قبل ان يحدث وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل آن
يحدث وهو باطل ايضا وان لم يكن جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فبقى
احتمال آخر وهو التشابك فنقول في صورة التشابك بعضها وجودات وبعضها عد
مات فاذا وصفنا العدمات او الوجودات فلا يخلو اما ان يكون الوجودات
غير متناهية والعدمات متناهية او بالعكس او كل واحد متناه او كل واحد غير متناه
ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات والعدمات متناهية لانه لا يحصل من
السلسلتين المتناهيتين سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد الغير
المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها الغلط فنقول لو كانت الوجودات غير المتنا
هية والعدمات متناهية يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة في ان وجود الحادث
ولو كانت العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات حادثة ووجودات قبل
ان وجود الحادث فيلزم ترتب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضا فبقى ان
تعب بدل

بكون

يكون علة الحادث متقدمة عليه بالزمان واعلم ان هذا الترديدات في صورة كون
العلل سابقة فلا ينفع ما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة بالقديم بعلل حادثة غير متنا
هية غير مجتمعة واستمر في الامور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عد
م النفع هو ان الكلام ليس في العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل
الكلام في الفاعل المستجمع لشرائط التأثير الذي يجب ان يجتمع وجود المعلول مع وجوده
في ان الايجاد والحدوث وهو ظ وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين
يعني ان الحكماء شنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان الواجب جل شأنه
كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد وقع بين الواجب تعالى ووجود العالم
زمان ممتد موهوم مستمر يكون مشغولا بعدم العالم ووقع ايجاد العالم في
بعض من ذلك الامتداد بسبب ترجح الارادة ذلك البعض دون بعض آخر
قلت تخلف المعلول عن علة بحيث لا يخلل بحاصل ان التخلف قسمان
احدهما محال وهو التخلف الحكم الصريح وثانيهما جائز وهذا التخلف الغير الحكم الصريح

وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما يلزم على المتكلمين وهو الاول وهو محال

فهو مما يستحيل الجليل من النظر يعني ان المتكلمين قالوا ان وجود العالم

متخلف عن فاعله الذي هو الواجب جل شانه تخلف زمانيا لانهم يقولون بالز

مان الموهوم المتخلف بين وجود العالم ووجود الواجب ويكون في ذلك الز

مان عدم العالم فاوجد العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض

اخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء من ذلك الزمان الوهمي دون جزء

اخر مع ان كل جزء منه يصلح للايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان

الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح جائز من لغو القول لانه يلزم ح اما الترجيح

بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم عليهم التخلف المحال والى ما ذكرنا مفصلا اشار

اليه المحشي بقوله فهو لا يستحيل يجب الجليل من النظر وايضا قد بينا سابقا عدم معقولية

الزمان الموهوم فتذكر اقول قد مر الاشارة مع هذا بيان ان التخلف الذي

يقول به المتكلم يكون بمنزلة التخلف الذي يقول به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان

انما

انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا غير القائلين به والاعتراض انما هو

عليهم هذا الترديد بناء ع ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه اخر وهو ان هذا

الترديد يكون بناء على الخلاف في انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كك

لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم ليس شيئا متحققا في

الواقع لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق

علة وجوده لا يناسبان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل ح يعني

ان مفاد عبارة الشرح هو حدوث الارادة لان قول الشارح ح يجب ان الفعل يفهم

منه ان الارادة والفعل يكونان معا بحسب الزمان لانه حكم بان وقت الارادة يجب

الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا حادثة فلا يناسب مذهب المص

فيجب الفعل يعني ان الفظ ح لما كان موهما بخلاف مذهب المص فالاولى

حذف بالنظر الى ارادة الذات الاضافة بيانية فاندفع ما يتوهم ح ان هذه

العبارة لا يناسب مذهب المص لان مفادها يجب الظ هو كون الارادة عين الذات

لان المضاف غير المضاف اليه لا يعرفون يجد شيء غير الفعل اه واعلم ان
هذا ناظر الى انه بعد تسليم ان المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما يقوله الفلا
سفة يمكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لا يجوز ان يكون
ارادة وجود العالم في الازل لكن العالم لنقصانه بالي عن الوجود الازلي فيكون
الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلهذا لم يوجد في الازل ووجد في اللا
ازل وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم لم يوجد
في الازل لنقصانه وكونه الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه وابائه عنه فيعود
السوال على التقديرين اي وجود الفعل وعدمه لان اثباتي محال ان كان حال
وجود الفعل فلا يمكن من الترك وان كان حال عدم الفعل فلا يمكن مزالوجود وعلى
كلا التقديرين لا قدرة لان القدرة هي صحة الفعل والترك معا قيل واقول عود ا
لسوال على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وجود الفعل ثاني محال فالتمكن مزالعدم
في محال ومزالوجود في ثاني محال فتحقق القدرة بلا نسبة وقد عرفت ان و
قوع كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم هذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى

الجواب

الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين
سواء فلا بد ان يكون القدرة بحيث تعلقها في ان واحد بالطرفين لا انه يصح تعلقها بطرف
واحد في ان اخر في ان اخر والا يلزم عدم التساوي قال صدر الدين في رسالة اثبات
الذات والصفات في مبحث القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية
وهي مغايرة للطبيعة والمزاج بمغايرة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة
الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء انتهى كلامه ونقل مثل ذلك المحقق الدواني ايضا
نقل هذا المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان تعلق القدرة بالطرفين
على السواء واختاره المص فاذا كانت القدرة تعلقها بالطرفين على السواء فكيف
يمكن ان يقال فالتمكن من العدم في محال ومن الوجود في الثاني محال لان محال اذا كا
ن حال العدم فلا يتمكن من الوجود في محال فلا يكون تعلق نسبة القدرة بالطرفين
على السواء في محال لان العدم واجب في محال وكذلك لا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في ثاني محال لان الوجود واجب في ثاني محال وبالجملة نسبة القدرة

يعني ان القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج
بمغايرة مقابلتها للشعور بخلاف القدرة
والمغايرة في التابع فان التابع مغايرة لمتبوعه
لان التابع كالكيفية متوسطة بين الطبيعة
والمزاج والروح والبدن ويشبهون
القدرة من حيث هذه الكيفيات لا
من حيث انها ليس من جنس
المزاج واثر القدرة ليس في المزاج لان
اثر هذه الكيفيات الاربع وفق
القدرة ثانيا انما اثر بها وفق
الارادة

والى الطرفين نسبة جوازية فلا يحتاج مع النسبة الوجودية فلا بد من جواب ذكره المحشي الشريف
والا يعود السوال المذكور فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القايلين
بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها بطرف واحد فيتم
كلام المعترض قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة بل كلامه مع المص قدس سره وبحثه انما
يكون على ما اختاره المص من مذهب المعتزلة القايلين بان تعلق القدرة بالطرفين على
السواء لان المص قدس سره فارغ مبحث القدرة في الاعراض تعلقها بالطرفين و
استدل على كون تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى ارادة ترجح احد الطرفين على الاخر
ويمكن دفع هذا الايراد بان بحث التكليف آه حاصل الدفع ان شرط القد
رة هو اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون
التكليف مقدما على القدرة فالتكليف لا يتعلق الا بما مقدور على تقدير وجوده
وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده

يلزم ان يكون

يلزم ان يكون الكافر الذي لم يومن ومات على الكفر غير قادر على الايمان لان الفرض
ان القدرة لا يكون الا مع الفعل ولم يصدر منه الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه
بالايمان والا يلزم تكليفه بغير المقدور ومحال ان الكافر الذي مات على الكفر مكلف
بالايمان باتفاق كافة المتكلمين نعم ما ذكره المحشي انما يكون له وجه حق من آمن بعد
الكفر فانه لا آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة مجامعة
للفعل ورح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة هذا انما يصح في التكاليف
التي يكون المكلف آتيا بها اما التكاليف التي لم يكن المكلف آتيا بها ولا معنى
بهذا الجواب لا فايدة استمراره وتلك الفايدة هي كونه سببا للتحصيل وتابعها
الابتلاء والامتحان وتلك الفايدة انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف
يعني لا جاز حدوث التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين القد
رة فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما الاستمرار فبالنظر
الى كل اعتبار يكون له فايدة واعلم ان هذا ايضا انما يكون وجه على تقدير ان

بصدر المكلف به عن المكلف على ما مر والحق ان النزاع آه هذا التحقيق مما ذ

كره المحققون من المتكلمين ايضا قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع جميع شرا

يط التاثير في الفعل ومعه هذا اذا كانت القدرة مع جميع شرايط التاثير

والى الثالث اي القدرة الناقصة التي يعتبر فيها عدم تحقق جميع شرايط

التاثير الدليل الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني منها ان القدرة يلزمها كونها

محتاجا اليها اه فعل الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا يلزم من كون ا

نتفاء الفعل متعلق القدرة فعل الانتفاء وفعل العدم يعني انا سلمنا ان الانتفا

لما لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق

بشيء لكن معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر ا

لعدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق

القدرة بشيء وهو ان العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون

متعلق القدرة فلا يكون له صفة وجودية وهي الاستمرار والاستمرار لان الاشيء

المحض

المحض لا يكون له صفة وجودية والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء

فله وجود في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة والاشبه ان يقال ان اريد با

لعدم العدم بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فالقد

رة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس

في الفعل ليصح تعلق القدرة به لان العدم ليس الا الانتفاء المحض وان اريد به

العدم المضاف فهو شيء من الاشياء ويصح ان يكون متعلق القدرة فقول المص

وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يمكن ان يكون معناه ان انتفاء ليصح تعلق القد

رة به ويمكن ان يكون معناه ايضا ان الطرفين اللذين هما متعلق القدرة هو

الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شيء محض ولا يصح

ان يكون متعلق القدرة فاشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل

العدم يعني ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اي الترك لا العدم حتى

يلزم فعل العدم الذي هو فعل الضد لان انتفاء الفعل ليس فعل العدم

قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد قدرة العبد لان قدرة الواجب
جل شانه قديمة ليس قبلها شئ اصلا الا ان يقال المراد قبل تعلق القدرة لانه يجوز عند
بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثة وايضا يكفي اه
الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان الجواب السابق حاصله ان ما يتر
تب على قدرة القادر هو استمرار العدم وعدم استمراره لا نفس العدم وحاصل الجوا
ب الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر هو نفس العدم لان الاثر قسمان احد
هما ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما ما تتبع شئ
سواء كان بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم فان عدم الفعل
المقدور يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان يقال ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فعدم الفعل مترتب على عدم المشية لان العدم تعلق به الجعل والتاثير لان الجعل
والتاثير لا يتعلق الا بالشئ والعدم بما هو عدم لا شئ هذا غاية ما يمكن ان يقرر به تو
جيه كلامه والتحقيق ما عرفت قبل ذلك وفي هذه العبارة اي عبارة الملخص

قوله

السنة اي قدرة الله تعالى شاملة ح قيل هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول
الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا وقد
عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون
اصل القدرة لا مجرد عمومها انتهى قد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكماء و
المتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار
على ما انطقنا عن الملخص قدس سره في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين قال
في شرح قول الملخص وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة واذا حدوث العالم يقتضي
نفي الايجاب عن الفاعل الواجب لذاته الواجب وان يكون واحدا لا تعدد
فيه ما مر في مباحث الخواص الواجب لذاته ويجيء ايضا واثبات القدرة
له تعالى وهو معنى عام شامل لكل جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته شا
ملة لكل جزء من اجزاء العالم والا لصدر عنه تعالى بعض منها بالايجاب وهو
باط قطعا فيكون صانع العالم قادرا صادرا عنه تعالى بلا واسطة وبها ايضا

العالم وكل جزء من اجزائه ولا يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث
وبذا معنى قوله وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي عمومية علة ثبوت القدرة
له تعالى التي هي عمومية صفة تحدوث اثباته للعالم واجزائه يستلزم عمومية صفة
قدرته وكذبها شاملة لكل حادث حدث وخرج من القوة الى الفعل او سيحدث
ويخرج عنها فيكون كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته صادرا
عنه باختياره وارادته بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة كافعالنا لان
اختيارنا به الصادرة عنا باختيارنا الصادرة عنا باختيارنا الصادر عنه بواسطة
فلا يكون قوله هذا منافيا لذهابه الى ان بعضا من الممكنات قد يكون معلولا
للبعض الاخر منها اما بالايجاب او الاختيار قال بعض من النزاع ان مراده
ان علة المقدورية هو الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات
كلها فيكون الكل مقدورا له تعالى واعترضوا عليه بانا لا نسلم ان الامكان
علة المقدورية لانه علة للاحتياج الى الفاعل موجبا كان او قادرا ولو

سلم فلم

سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما ذهب اليه المعتزلة القائلون بان
افعالنا اختيارية مقدورة لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا
ذاتيا سبق عليه لذاته عدمه فيكون محدث لا بد له من فاعل مختار يوجده فهو انما
يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته ابتداء لا بواسطة كالانسان
عزه وليس بنا كلام الخصم عليه انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع في ان جميع الممكنات
مقدور له تعالى بلا واسطة على ما هو الظاهر فجوابه لا يدفع المنع المذكور لان اللازم
من كون الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان ذلك المحدث يجب ان يكون
مختارا فلا كالحركة الحادثة النازلة الى المركز والحركة الصاعدة الى الفوق فا
نها حادثان ومحدثها ليس الا الطبيعة التي يكون غير مختار وان كان النزاع في ان
جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا للواجب اعم من ان يكون بواسطة او
بلا واسطة فالظاهر انه ليس قابلا للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى
الواجب بالذات بحكم براهين اثبات الواجب جل شانه وان كان النزاع في

ان كل ما يصدق عن المحاربين القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تعالى ايضا
فرد عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القا
درين فيجوز صدور المقدورات عن بعض القادرين دون بعض اخر ويمكن
الجواب بان مقدور المقدور مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر قادر على
مقدوره ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو باطل ويمكن تو
جيه كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يقال لما ثبت سابقا ان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان بظهور ان الامكا
ن علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب
جل سلطانه والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب بالذات مشترك
بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه
بالعلم والارادة وما يصدر عن النبي بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة
هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه

تعالى

تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة بلا واسطة فهو
ميته العلة هي الامكان فيلزم عمومية صفة المقدورية والى ما ذكرنا مفصلا يشير اليه
المحشي محلا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مح والتاثير لا امكان له وهو
رة الايجاب غرضه دفع المنع الذي اورده الشه وحاصل الدفع ان كون الا
مكان علة للحاجة الى المؤثر لا يفرنا لان المؤثر وان احتمل في بادي الراي ان يكون
قادرا او موجبا لكن ثبت باجماع الملتين ان المؤثر لا يكون موجبا فبقي ان
يكون قادرا فيكون الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر وفيه نظر لان الثا
بت باجماع الملتين هو حدوث العالم لا القدرة والاختيار لان المحشي قد
ذكر سابقا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في
القدرة والاختيار الا ان يقال ان هذا الامر على الشه لان زعم الشه ان حدوث
العالم مثبت للقدرة والاختيار للواجب جل شانه كما مر سابقا لكن على
هذا التوجيه لا يتم الكلام ايضا لانه ان اريد ان الاجماع وقع على ان ما يثبت

لواجب لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا نم ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر
القادر لان الحركة الحادثة النازلة الى المركز والصاعدة الحادثة الى
الفوق لها امكان الصدور عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرها غير
قادر فيكون الامكان للحاجة الى المؤثر القادر وان اريد ان التاثير
بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى تاثير الواجب جل شانه او تا
ثير غيره فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا نعم لو كان
الاجماع واقعا على انه ليس في العالم الامكان تاثير بالايجاب ام لكان لما ذكره
وليس فليس فالحق في رفع هذا المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
مطلقا وبادي الرأي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان الامكان علة للحاجة الى
الواجب بالذات يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون القدرة لان
القدرة هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر القادر وجب انتهاء جميع المقدورات اه اقول هذا ليس

قابلا

قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره لم ينفعوا الامكان التعلق يعني
انه فرق بين التعلق بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل
لا امكان التعلق والظ اثبات امكان التعلق لا التعلق بالفعل هذا وجه كلامه
والتحقيق قد عرفت سابقا اقول على قاعدتها اه حاصله ان القدرة
قسمان لانها اما مستجمعة لجميع شرائط التاثير او لا وغاية ما يلزم من جانبه
الاعتزال هو ان يكون لبعض المعدومات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق
قدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير لا انها مانعة من تعلق مطلق
القدرة سواء كانت مستجمعة او لا والمطلوب الا ان كل واحد واحد
من خصوصيات الممكنات يكون بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته
ولست بحيث لو اراد ما لم يقع بقدرته هذا توجيه ما قصده ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرة
الواجب جل سلطانه فلا بد له من دليل لابطال هذا الاحتمال

ويمكن دفع هذا بان مقدور المقدور مقدور وكذا معلول المعلول معلول وبالتحقيق الذي
ذكرنا سابقا ايضا من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الرأي
لكن يحكم البرهان بظهور ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات ليس فعله الا با
لقدرة والاختيار فيظهر ان كل ما فرض انه مقدور فهو مقدور له تعالى
فيكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات بل من تعلق الارادة يحتمل
ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح ان مخصوصية ليست مانعة من تعلق
القدرة بل هي مانعة من تعلق الارادة وان يكون للترقي ومعنى الكلام ان مخصو
صية مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل مانعة من تعلق الارا
دة ايضا والاول انسب بالعبارة يدل على ذلك ما نقل سابقا عن
بهمنيار هذا هو التحقيق الذي يندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت فيما سبق
واعلم ان كلام المحشي ههنا يدل على ان ممكنا من الممكنات لا يصح ان يصدر
عنه شيء من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات العباد

صادرة

صادرة عنها في كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق لان ترك
الخير الكثير ح يعني يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خير من غالبة
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم صدور الشر
الكثير لان ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشيء
الواحد وهو الواجب جل شانه يصير مبدأ للخير والشر لانه يصير مبدأ للاشياء
ويكون خيريتها غالبة فيكون شرها قليلا فحصل الزام التنوية ويمكن جواب
التنوية من وجه اخر وهو ان الامر الذي يستندون اليه الشر لا يخلو من ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا بالذات ممتنع بالذات على ما سيجيء وان كان
ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مقتضيا لوجود ممكن اخر لانه قد ثبت بالبرهان ان
مفيض الوجود لا يكون الا الواجب بالذات فان قيل بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكو
ن وجود الشر من الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد فيجاب قلت تعذيب العباد
باعتبار ان ارادته يكون جزءا اخيرا من العلة التامة فمفيض الوجود وهو الله تعالى

وارادة العدم شرط لافاضته وجود الشر هذا على تقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير
كون الشر عدما كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم والوجود من حيث
هو وجود خير لا احتياج في اسناد الشر الى مبدا موجود لان العدم يجوز ان يستند
الى عدم اخر كما ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ح يندفع بيان ما ذهب اليه
الثنوية من ان الشر لا بد له من مبدا موجود لان الشر اذا كان هو نفس العدم
فلا يلزم ان يكون له مبدا موجود لان العدم يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عد
م المعلول مستند الى عدم العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود شيء
لا خير فيه اصلا او شره غالبا او يساوي فيه الخير والشر انتهى فانهم قالوا النور
حي قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ان حكماء الفرس قايلون باصلين
احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام
الوجود الواجب والظلمة قايم مقام الوجود الممكن لان المبدا الاول اثنان
احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا تقوله عاقل فضلا عن حكماء الفارس

الخالصين

الخالصين عرات العلوم محققة ولذا قال النبي صلعم لو كان الدين بالثريا لتناوله
رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بط
النور والظلمة وانما مبدان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا من اثبت
موثرين في الخير والشر ولا قاعدة محادماني البابلي الذي كان نصراني الذي مجوس
الدين بالعين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة
انتهى فالاعتراض عليهم ناشئ من سوء فهم مقصودهم واعلم ان هذا الحديث
نقله صاحب الكشاف والقاضي في تفسير قوله تعالى واخوانهم يمدونهم لا يقصرون
انه لكنه غير لازم مما ذكر اي لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية من ان
الخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره غير لازم مما
ذكر اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم قالوا بجذبة العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا
وهذا لا يستلزم ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او شر غالبا والخير مغلوبا لانه يجوز
ان يكون متساويين في الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير على الشر او بالعكس

حتى يصح ان يراد من يخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على
خيره وايضا يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود غلبة الشر على الخير وهو تناقض
وايضا لما تقرر عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في عالم الو
جود الا الخير لان في عالم الوجود هو الوجود والوجود خير فليس في عالم الوجود
خير فليس في عالم الوجود الا الخير الشم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم
ظ كلام الشم ناظر الى بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى ونقل في المواقف ان بعض
بعض قدماء الفلاسفة ممن لا يعبأ به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى
عما يقولون الظالمون وكان من ادعى انه لم يتصف احد من العقلاء على تعالى
جعل هذا البعض ساقطا عن درجة العقلاء ولاحق بالحيوانات العجم
الشم اما استدلال المتكلمين اه كلام الشم يدل على ان الحكماء لم يورد وا هذا الدليل في
اثبات العلم ويحال ان هذا الدليل في اثبات العلم مذكور في بعض كتب الحكمة
ايضا اي مجرد الواجب انما قيد التجرد بالواجب لان تجرد غير

الواجب

الواجب لان تجرد غير الواجب جل ذكره ايضا يدل على العلم ايضا على ما يجيء لكن
الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه وفي هذا الد
ليل تسركات السر هو ما ذهب اليه الصوفية من ان الموجود حقيقة هو الواجب
جل شانه والموجودات ليست امرا خارجا عنه تعالى بل هي تعينات له تعالى
فتارة يقولون الواجب جل ذكره بمنزلة الكلي الطبيعي والموجودات تعينات
له وتارة يقولون ان الواجب جل شانه بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج
فكما ان الامواج ليست امرا خارجا عن البحر فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه
تعالى فليس في الوجود الا انه تعالى ومفاسد هذا المذهب اكثر من ان تخفى و
يمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين اهل التالة والذوق من انه ليس
شيء من الممكنات متصفا بالوجود اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها ارتباط
بالموجود الحقيقي واطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق متمول على زيد و
اطلاق شمس على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة الا انه تعالى وما عداه

مرتبط به وفيه نظر لانه ان اريد انه لا يكون سوى الله تعالى منزعا منه للوجود فهو
كاذب لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة في الخارج بحيث ينتزع منها
الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول بما ذهب اليه السوفسطائية غاية ما
في الباب ان يكون الاتصاف بالوجود من قبيل الاستناد الى الجاعل لا من
قبل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا الواجب جل سلطانه
فهو حق لكن هذا لا ينافي كون ما عدا الواجب من الممكنات المتحققة منزعا
منه للوجود بالمعنى المصدري ويمكن ان يق ان المراد بالسر هو انه
لما ثبت كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب ان يكون بالفعل من
جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه كمالاته لانه لو كان بالقوة باعتبار بعض
وجوه ذاته او بعض وجوه كمالاته لكان مندرجا تحت بالقوة فلا يكون
بالفعل من جميع الوجوه واذا لم يكن بالفعل من جميع الوجوه لم يكن محض
الوجود بل يكون مشوبا بالقوة فثبت انه اذا ثبت كونه محض الوجود

بالطر

يجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات لانه ثبت
ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود فيجب
ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته ايضا لانه لو فرض انه محض الوجود فيجب ان
يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف الفرض فيجب ان يكون
عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الكليات والجزئيات الحادثة والمجردة فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ويمكن ان يقال ايضا
في وجه السر انه لما ثبت انه جل شانه محض الوجود والعرف فلا يتصور التعدد فيه
لانه اذا ثبت كونه محض الوجود والعرف المجرد عن العوارض ولا شك ان الجزئي
الحقيقي لا يمكن تصور التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد في محض الوجود والعرف المجر
د عن العوارض ولما كان محض الوجود والعرف القائم بذاته ظهورا ونورا بذاته
فيكون له الظهور التام والانكشاف التام وليس العلم الا الظهور والانكشاف
فيكون عالما ولما كان ظهوره وانكشافه اتم الظهور واتم الانكشاف فيلزم

ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عداذاته من الممكنات وبجميع حقايق كلياتها وجز
ئياتها مجرداتها ومادياتها كك انه ربي فافهم وتبصر وكن من الشاكرين لكن فيه
حرف من المتبادر يعني ان كلام المص بناء على حل النسخ يلزم حرف عن الظاهر لان المص لما
قال والاحكام والتردد واستناد كل شيء اليه ودليل العلم فيفهم من ظ كلامه ان كل
واحد منها يفيد اصل العلم لا ان اثنين منها يفيد اصل العلم وواحد منها يفيد شمول
العلم فمقتضى ظ كلام المص ان يحمل قوله والاخير عام على ان المراد ان الاخير كما انه يفيد
اصل العلم كذلك يفيد شمول العلم ايضا على ما تنبه المحشي منها العلم بذواتها واعلم
انه يمكن اثبات القدرة والارادة والحيوة وسائر الصفات الكمالية من هذا الاسلوب ايضا ويمكن حمل قوم امام المسلمين ويعسوب الدين امير المومنين علي بن ابي طالب
عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر مريد
مجرد وغير ما من الصفات الكمالية يعرف ان بارئها ومفيضها يجب ان يتحقق له ما
هو اعلى من هذه الصفات الكمالية وانزه فانه قد عرف انه يجامع الكمالات المحققة

قوله

العلم مطلقا اي في مجرد من غير تقييد بالذات او بغير الذات بان يقال كان
الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات منها العلي كان عالما يكون الفاضل اشرف
واكمل من ذاته ولما كان العلي عالما بين بذواته كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايضا
كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم الزايد
المنفصل لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض الا
بحاث على الدلايل الغير التامة كيف وقد قال المص قدس سره في بعد المجمل اقول قد
ما اقاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي
اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان تصور
العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدا الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا
فلا بد فيه من تغاير الاعتبارين حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدا
بوجه من الوجوه هذا لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التي
هي معلولاته كما نقض الوجود عليها هذا مذهبهم واما فون منهم ومن اهل الملل جميعا

اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى لا يعلم
شيئا تعالى الله عما يقول الظالمون والاولى ان يقال وجوز وجها لاولوية هو ان
ذا كلام النسخ يدل على انه جاز ان يكون فوقه ما هو المحل بلا نزاع وليس كذلك بل يجب
الفوق عز الله على ما فعله المحل بخلاف قوله جوز بدل قوله جاز لان قوله جوز بدل يجب
الطا انه صار مذهبا ولا نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه
ما هو اكمل على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض مسالك اثبات
هذا المطلب هو قاعدة امكان الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤسا
هو انه اذا وجد الممكن الاحسن يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا وجد لا
حسن ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخ اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان
لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام في الممكن وان كان
ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب فلا يخ اما ان يصدر بلا واسطة
الاحسن او بواسطة الاحسن وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثير

عن الواحد

عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاحسن بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود
الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحق وهو محال واما
الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف من العلة وهو باطل اذا عرفت هذا فنقول
لا يمكن ان يوجد نظام اشرف فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا من قاعدة امكان الا
شرف واعترض على قاعدة امكان الاشرف بانه لو لم هذا لوجب ان لا يكون بعض
الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف ومحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم
التي حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان قاعدة امكان
الاشرف انما هي مطردة فيما فوق الكون اي الممكنات النامية المستمرة الوجود بد
وام عللها النابية الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا فيما تحت الكون اي الممكنات
المتغيرة المتبدلة بالحركات والاستعدادات كالموالد الثلثة والسر في ذلك ان
الامور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات المختلفة لا
يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة كمالاتها اما ذات الفاعل او امر

لازم له وبالجملة كل ممكن يكون امكانه الذاتي كافيا لفيضان وجوده ولا يحتاج في
فيضان وجوده الى الامكان الاستعدادي لكون جميع كمالاته حاصلة لها في ذوا
الفطرة فعلل وجوده وعلل كمالاته لا ينفك احدهما عن الاخرى بل علل
كمالاتها ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها على وجه خاص وعلل
كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزم علل وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو
اشرف بالنسبة اليها لفقدان استعدادات يكون علة لحصول ذلك الاشرف
ثم ان ههنا جوابا اخر وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل
اولا وبالذات وبتدبير الجزئيات تابعا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن
من النظام الواقع على ما عرفت وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل بالنسبة
اليه وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا لحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه
ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة
ان يكون بعض اطرافه مربعا والبعض الاخر مجاسا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل

حسن

حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكو
ن مجلسا مثلا ونظيره في بدن الانسان لما كان تدبيره وحفظه مقصودا فيجوز القصد
والحجامة بل قطع جزء منه اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع ان اللائق بحال كل فرد
من البدن بخصوصيته ان يكون باقيا بحاله بلا عروض جرح وقطع عليه ونبهوا
على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن الانسب
بالمبدأ التام من جميع الوجوه فيتحقق تلك المناسبة فيفيض الوجود منه فلا بد
ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد
عن المناسبة مع المبدأ ولعل تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله بتغير حال فرد
فرد مما هو عليه هي القدر الذي استأثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احدا سوا
او اطلع عليه واحد بعد واحد من الانبياء والاولياء والحكماء والله سبحانه
يعلم اسرار الاشياء ان اراد بالحضور الحضور التفصيلي آه توضيحه ان المعتبر
في علم المرسل هو اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن اثبات اصل العلم له تعالى من

النزع نعم يمكن اثبات خصوص العلم ونحو العلم من النزع كالعلم التفصيلي او العلم المتقدم
على ايجاد الممكنات ونقل عن غياث الدين انه قال في رسالة دليل الهدى
ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق
بشهادة امور خارقة للعادة على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود يجزم به العقل قطعا فاشتبك بحصول
العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وجه هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض
الفضلاء قد يقال اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق الرسول ص فيحصل
العلم بكل ما اخبره ومن جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم اولا
علمه تعالى وهذا ظ وحاصله ان نفس ارسال الرسل وان كان موقوفا على كون الله
سبحانه عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولا بد ان يقول لو
صح هذا لا يمكن اثبات وجود الواجب بالنبي بمثل ما ذكره ولم يقل به احد انتهى
وفيه نظر لان عدم القول به لا يقدح في المط اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول

يمكن

لم يكن

لم يكن مسطورا في الكتب ولهذا العلوم والصناعات تتزايد بتلاحق الافكار وايضا
اثبات وجود الواجب تعالى بقول الرسول الذي ثبت رسالته بمشاهدة المعجزات
قال به غياث الدين في رسالة دليل الهدى المانع من التعقل وبالحري
ان يحقق اولا ماهية العلم لينكشف جلي الحال في المقام واعلم ان النفس اذا صارت
متوجهة الى ماهية العلم فلا تجد ماهية الا وجود الشيء للموجود بالفعل وهذا من تجد سبات
التي تحدس بها النفس عند ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء لامر
مستقل في الوجود وانما قيدنا الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا
بالوجود اي يكون قائما بالغير يكون انيته بعينها انية محله لان الوجود في نفسه للحال
هو بعينه وجوده لمحله فحقيقة العلم هو الوجود الرابطي للامر المستقل بالوجود اي الموجود
بالفعل ولا يكون الماديات مستقرة بالوجود لان الهيولى لما كانت القوة
متقررة فيها بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات عالمة
لان الهيولى والهيولانيات ليست موجودة بالفعل بمعنى ان لا يكون القوة
منضمة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون متقررة فيه فالموجود بالفعل لا يكون

الا امر مجرد قائما بالذات والامر المجرد القائم بالذات مشترك بين الواجب جل
شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر المجردة
فالعالم منها لا يكون الا الجواهر المجردة فان قيل اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات
موجودة بالفعل لم يصح ان يكون معلومة ايضا لان العلم لما كان هو الوجود الرابطي
فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون للغير قلت خواص المعلومية يوجد
في الهيولى والهيولانيات لان مناط المعلومية هو ان يكون الامر الذي
من شانه المعلومية له وجود رابطي بالقياس الى موجود بالفعل والهيولى والهيو
لانيات لا تابى عن الوجود الرابطي لشيء موجود بالفعل واما العالمية فلا توجد
فيها لان مناط العالمية هو ان يكون الشيء موجودا بالفعل ولا يكون القوة
مضمنة فيه والحاصل ان الفعلية قسمان احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما
ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شيء
من الممكنات عالما لان كل شيء من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فالقوة
مضمنة في فعليها وقد قلت ان الفعلية المضمنة فيها القوة لا يصير مناط العالمية
فعليها بل

قلت

قلت المراد بالقوة ههنا بالقوة المتفارزة عن الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل والحاصل
ان القوة والفعل قد يكونان متفارزين كما في الهيولى والهيولانيات وقد
يكونان غير متفارزين كما في المجردات وكلامنا ههنا في الاول دون الثاني
اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم لا يكون الا الوجود وحصول المجرد القا
يم بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في علم المجرد القائم بالذات بذاته او
كما في علم المجرد القائم بالذات مجردا آخر قائم بالذات وعنده كما في علم المجرد القا
يم وبالصورة الحاصلة في الحواس الحاضرة عند النفس المجردة فبالاعتبار الاول
والثاني قيل العلم حضوري مجرد وبالاعتبار الثالث قيل العلم هو حصول صورة الشيء
في العقل فالعلم اما حصولي او حضوري وان سلمت اطلق فليس العلم حقيقة
الا الحضوري والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار اول النظر وبادي
الرأي لان المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس الا الصورة الحاصلة في العقل
وذو الصورة معلوم بالعرض على ما هو رأي الشيخين فالان النفس لا

تدرك الا ما حصل فيها و هو الصورة و يدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة عن
الخارج لكان الادراك بحاله الا يرى ان النائم و المبرسم يدركان ما لا وجود له
في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم حقيقة هو الصورة و ذو الصو
رة معلومة بالعرض و الصورة حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة
بالعلم الحضوري و بناء على ما هو المذهب المنصور من ان الاشياء تحصل بانفسها
في الذهن ليس العلم الا العلم بالملكة لا العلم بالوجه لان وجه الشيء اذا حصل في العقل
فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه و ذو الوجه معلوم بالعرض فالمعلو
م هو كنه الوجه بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن فاتضح لك ان
العلم حقيقة ليس الا الحضوري و ان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا و لا
تكن من الغافلين قد بقي شيء و هو انه قد يتوهم من ظ تعريف العلم بوجود الشيء
عند الموجود بالفعل انه يلزم التكثر في حصول العلم في ليكل الامر في علم الشيء لانه
لا يتصور التكثر فلا يتصور العلم و ازيح بان المراد من الموجود بالفعل في قوله

عند الوجود

عند الموجود بالفعل اعم من ان يكون هو الشيء الاول ام لا و الشاهد على ذلك هو علم
الانسان بذاته فان قيل ان الترتيب في الالفاظ و التقديم و التاخير فيها موجب
للتقديم و التاخير في المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود بالفعل في التعريف
يكون اعم من الشيء الذي هو مقدم عليه في الترتيب قلت هذا الترتيب انما هو
في المعبر به لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه بهما واحدا و بالجملة مفاد العلم
هو تحقق الوجود بالفعل فاذا وجد المجرد القائم بذاته تحقق العلم بالفعل لانه
ليس لتحقق طبيعة العلم منتظر سوى تحقق الوجود بالفعل فقد تبين لك مما
بيناه ان كل مجرد عالم و كل عالم مجرد قوله في ذاته متعلق بالوجود و الحاصل ان
الوجود في نفسه عين الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود في نفسه و الوجود
للمدرك انما بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ بالقياس الى ذلك
الموجود لنفسه و اذا لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القائم بالذات
فهو بهذا الاعتبار وجود رابطي و علم لم يصح ان يكون ما وجوده آه حاصله

انه لا فرض ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان يكون
المدرك يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود شيء له لانه لو كان وجود
المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا
يكون وجود المعقول والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف الفرض
ان عني بالعينية الواقعة آه يعني يرد الاعتراض المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذ
كور مبناه على هذا الفرض والتقدير وعلى تقدير اخر هو قوله ان عني بعدم العينية
يرد اعتراض اخر البعد هو مفعول اقيم مقام فاعل ان عني ثم ليس ينعكس
الموجبة الكلية آه يعني لو كانت الموجبة الكلية منعكسة لما موجبة كلية لكانت
انبات الاصل كافيا في انبات العكس لان العكس من لوازم الاصل واذا ثبت
الملزوم ثبت اللازم والا يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم لكن لا ينعكس
الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية فثبت الحاجة الى بيان الموجبة الكلية التي هي عكس
الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد وعكس هذه الموجبة الكلية كلية هو كل

مجرد

مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي انبات الاصل بالابدال من بيان قبيل بقوله لكن
المجرد عن المادة الخ حتى يصير حده محذوف وتقديره حتى يصير معقولا
كالحال في المعقولات بالقوة هذا متعلق بقوله او بان يتغير فيه شيء اي غير قايم بالغير
ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء ظاهر النفسه والا لكانت الهيولى شيئا
عرة بنفسها بل المراد ان الموجود بالفعل الذي لا يكون قايما بالغير يكون ظاهر النفسه
والهيولى وان لم يكن قايمة بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل لان موجودية الهيولى
ليست مستقلة بنفسها ولهذا قال بعض الحكماء الهيولى انية ومنكة لا صطيا والصو
رة اصطيا والجسمانيات والانية موجودة للغير فالهيولى موجودة للغير بهذا المعنى
فوجود الهيولى للغير لا لنفسها وما لا يكون وجوده لنفسه مستقلا لا يصح ان يكون
عالما كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود آه واعلم ان المراد بالكمال
المطلق للموجود بما هو موجود هو الكمال الذي لا يختل في كماليته قدر وقد وحيث
وحيث فقولنا قدر وقد اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته باعتبار بعض

الزمان دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض
اخر لا يكون كمالا ويصير مستوحا وقولنا حيث وحيث اشارة الى الكمال الذي
لا يكون كماليته الا مع حيثية تقييدية للموجود بما هو موجود كالمحركة فان الموجود ما لم
يتخصص بالتجسم لم يكن محركة كمالا له لان محركة كمال للجسم بما هو جسم لا بما هو مو
جود بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو موجود ولا يجب ان يتخصص الموجود
ليكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا القيد كما ذكرنا في محركة فان قيل
قد مر ان العلم هو وجود مجرد لمجرد فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان يتخصص
الوجود بالتجرد فيكون كمالا فلم يكن العلم مطلقا للموجود بما هو موجود قلت
معنى قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود قلت ان كل موجود اذا
لوحظ من حيث انه موجود فان كان له العلم كان العلم كمالا له وان كان
فاقدا للعلم كان فاقدا للكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس
الكلام في ان العلم بالفعل من اي طريق يحصل واي شيء يكون مصححا للعلم فا

للجسم بود

لتجرد

لتجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود
قوله وكل كمال لا يمتنع هذا هو القياس وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره
العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل
بالفعل فالعلم حاصل للواجب جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى فلان العلم
كمال للموجود المطلق بما هو موجود على ما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه
لو لم يكن العلم حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص وهو جل
شانه كامل مطلقا لا يتطرق على جنابه نقص اصلا واعلم انه بهذا المسلك يمكن
اثبات ساير الصفات الكمالية ايضا لا يخفى ما في حل عبارة المص
لان ظ كلام المص حفظه تعالى هو ان الدلايل المذكورة هي دلايل لافادة اصل
الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات او بغير الذات فحمل قول المص واستناد
كل شيء اليه على ما ذكره الشم بقوله واثباتي انه تعالى عالم بذاته مع بعد عن ظ
كلام المص ره وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المص واستناد كل شيء اليه ظاهر

ان جميع الاشياء مستند الى الواجب جل شانه بلا واسطة لان افضل من الاسناد
هو الاسناد بلا واسطة والاولى انما قال اولى لانه يمكن ان يق انه يجوز
ان يكون مراد المص من قوله والاخير عام ان الاخير يفيد شمول العلم بدون الضم
ومع الضم الى دلايل اخر يفيد اصل العلم ايضا فهذا وان كان معنى صحيحا لكنه صرف
من المتبادر المذكورة سابقا فى حاشية المعنوية بقول المص واستناد
كل شئ اليه فلان العقل حضور المهية المجردة بدل الشم هذه المقدمة بقوله
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهذه المقدمة لا يكون قابلة
للمنع لان العلم اما حضور المعلوم او ما هو لازم للحضور قد مر الشارح عن
هذا وارد المنع كما اورد صاحب المواقف على قوله فلان العقل حضور
المهية المجردة هذا محصل كلام المحشى حقه ودفعه اى دفع المنع الاول يعنى
ان المنع الاول مندفع عن الدليل على تقرير صاحب المواقف ايضا بناء
على انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعانى الكلية وبذاته المجردة بذاته

تحدسوا من ذلك ان العقل حضور المهية المجردة او ما لازم للحضور والمنع على
تحدسيات مكابرة والحق هو الثانى اى ما هو لازم للحضور ان كان
المراد بالحضور هو الوجود الرابطى للمجرد فالحق ان تعقل والعلم هو الحضور لانك
قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شئ المجرد قايم بالذات وان كان امرا
اخر فالحق على ما قاله المحشى قدس سره كما مر فى قوله اذ المقصود كل منهما
حاصل لا يتصف بالعالمية فان المجرد لا يكون بعيدا عن ذاته ومع ذلك
لا يكون عالما ممنوع وايضا يلزم المصادرة على المطلوب لان التصور الشعور
والانكشاف هو العلم المنع الثانى وهو اشتراط التغاير بين الحاضر
وما حضر عنده الشئ المذكور وهو ان عدم اشتراط التغاير قد
علم من علم الانسان نفسه كما قال الله تعالى اه واعلم انه يمكن توجيه
الاية الكريمة المتينة بثلثة وجوه ويكون كل وجه اشارة الى برهان لاثبات
علم الواجب جل شانه احدها ان المعنى لا يعلم من كان خالقا لنى وكان

ذلك الخالق مجردا وجيزا لكنه بحيثية التي تصور عنها المعلول فانه لامحة يكون
عالما بالمعلول وثانيها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا لشيء وكان مجردا
وجيزا يكون ذلك الشيء مجعولا له فيكون لذلك الشيء حصولا للجرد فيكون
معلوما له وثالثها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا لشيء وكان مجردا يكون تجر
ده في اعلا مراتب التجرد فيكون علة في اعلا مراتب العلم فيكون علة تاما كاملا
والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء عالما بذاته وبجميع جهات ذاته
ولوازمه ومن بعض جهات ذاته تعالى ومن بعض لوازمه هو ذلك المجعول
فيجب ان يكون عالما به وان لم يكن له علم تام وهذا نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه علم كمالي اجمالي لاجمال والتفصيل وصفان للادراك والعلم
الاجمالي والتفصيلي قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان في المعقولات
اما في المحسوسات فكما اذا رأينا عشرة اشخاص دفعة واحدة فهذه الرؤية
وقعت على جميع تلك الاشخاص مرتبة حقيقية لكن بعنوان الاجمال فاذا

التفت

التفتنا مرة اخرى الى كل شخص شخص بخصوصيته فيكون شخص شخص مرتبا لكن
بعنوان التفصيل والمعلوم في الصورتين واحد والعلم والاحساس متعدد
واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلي بشيء فذلك العلم اذا كان بحيث
لو تشككنا عليه منشك كنا قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم
السابق على التشكيك اجمالي بالقياس الى ما يحدث بعد التشكيك بلا
كسب والمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي مبدأ و
سابق على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متأخر فلا يكون العلم التفصيلي في
مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي مترتب على العلم الاجمالي اذا عرفت
هذا فنقول العلم اذا كان العلم الاجمالي عين ذات الواجب جل شأنه ولم يكن العلم
التفصيلي عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب جل شأنه ذكره بحيث يحصل
العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدان تعين العلوم في مرتبة الذات
فيلزم ان لا يعلم الاشياء مفصلة في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء جملة

في مرتبة الذات وايضا يلزم ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة الذات فيلزم
ان يكون فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود
بما هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي كمالا يندفع بما
ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود والجهل نقص مطلقا و
من انكر هذا فليس انكاره الا باللسان لان قلبه مطمئن بالا وايضا ايجاد
الاشياء مفصلة لا يكون الا بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون
ذلك العلم السابق عالما مفصلا والا يلزم ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك
الشيء بعينه وهو باطل بالبديهة من الفاعل المختار على ما قاله جل ذكره الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان زائدا على ذاته
يلزم التسلسل وهو محال وبالجملة مفاسد هذا اكثر من ان تحصى فلا بد لنا من
الاتيان بما هو الحق الصراح والقول الصراح في تحقيق مسئلة علم الباري الا
ول بمجعولاته ومعلولاته قبل ايجادها فنحن نقول وبالله التوفيق وبيده

ازمة

ازمة التحقيق لا قام البرهان على ان علمه تعالى وعلى علمه بذاته تعالى وعلى علمه بجميع مجعولاته
فلك قام البرهان على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته فبقي الكلام في علمه بمجعولاته
فاطلبه فنقول ان مجعولاته يجب ان يصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى في اعلى مراتب
التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل المختار يجب ان يكون
بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب الكريم الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان يكون في مرتبة صدور المجعولات او قبله
فان كان الاول يلزم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود
معلوله فيلزم ان لا يكون ذاته تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فا
قدا لبعض كمالاته في مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال مطلق للموجود بما
هو موجود فالعلم الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون متقدما
على ذلك المجعول ليصح الايجاد والجعل وذلك العلم المقدم يجب ان
يكون عين ذات الواجب جل شانه لانه لو كان زائدا يلزم التسلسل المحال وهو

وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر
بيانه وهو اما التزام ان الواجب يصدر عنه معلوله بخصوصه ولا يعلم قبل الايجاد او
ان يكون العلم المقدم بخصوص كل مجهول مجهول عين ذاته والاول باطل والثاني
هو المطلوب فذات الواجب جل شانه صورة علمية لجميع المجهولات فحضور
ذاته تعالى عند ذاته تعالى هو بعينه حضور جميع الاشياء فتلك الاشياء يصدر عنه
تعالى منكشفة فعلمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه تعالى بها قبل كونها
ولا تفاوت في ذلك اصلا لان مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو ذاته
تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم بالعقل الاول مثلا مقدما على
العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات الواجب جل ذكره يجب ان يكون في
مرتبة واحدة والا يلزم ان يكون جل شانه فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة
من المراتب وهو محال ايضا نعم يجوز ان يكون بعض المعلومات لكما مقدما على
بعض اخر كالعقل الاول بالنسبة الى العقل الثاني وايضا لما كان الواجب جل شانه

علة

علة لجميع ما عدا ذاته ومفيدا للوجود كله فيكون علة مقتضية لجميع الموجودات
ولما كان عالما بذاته اتم العلوم فيجب ان يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد الوجود
لكل ومفيد الوجود الا لم يعلم ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته من حيث الوجود فلزم
من هذا ان يعلم جميع الموجودات في العلم بذاته كيف لا ولو لم يعلم الواجب
جل شانه الاشياء الى ان يوجد يلزم ان لا يعلم الاشياء من ذاته واذا لم يعلم الاشياء
من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما بل فات عنه تعالى بعض وجوه العلم
بذاته وهو ان من شان ذاته او نقص عنها كل وجود مما يوجد ان حضور ذا
ته تعالى عند ذاته هو بعينه حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء هو
ان نسبة الاشياء الى جنابه جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل لان حقائق الا
شياء قاطبة اظلال حقيقة الواجب جل شانه ووجودات الاشياء قاطبة
اظلال وجود الواجب جل شانه وهكذا سائر الصفات الكمالية فالواجب
بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب في ان الاصل في شيئية العكس
اتم من العكس في شيئية نفسه فيصح ذلك من نسبة الامر الخارجي الى ما في المرآة منه
فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة وشبح وحاصله من شيء ولا يتحقق بما هو

اتم من هذا الشيء في شيئية حضور الواجب جل سلطانه عند ذاته تعالى اقوى من حضور
الاشياء عنده تعالى من حضور الاشياء عنده فالعلم الحضوري هو حضور عين
المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة
الى جنابه انما هو باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم
فمناط العلم بجميع الاشياء ليس سوى الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات
الذات فالعلم بجميع الاشياء ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات ويحتمل ان يكون
ما روي عن امير المؤمنين وامام المتقين وسيد الوصيين صلوات الله عليه وعلى
اولاده المعصومين العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا واعلم ان نسبة هذا
العلم الى الممكنات والى علومها كنسبة الاجمال الى التفصيل فكما ان الاجمال مبدأ
للتفصيل فكذلك هذا العلم مبدأ لجميع الممكنات وعلومها فما وقع في بعض عبا
رات الاكابر من تحكيم من اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم ليس الا بالمسامحة
وليس هو الا من قبيل ضرب الامثال فمرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي في
كونه بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدأ للتكثر وهذا ما يقال ان هذا العلم نسبته الى
الممكنات والى علومها كنسبة الاكسير الى الذهب والفضة وهكذا ما يقال ان

نسبته الى

نسبته الى الممكنات كنسبة الحروف الهجاء الى المركبات وكذا ما يقال كنسبة الوحدة
الى العدد وهكذا ما يقال نسبته الى الممكنات كنسبة النوى الى النخلة الباسقة
وكذا ما يقال كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه النسب مناسبة للمط من
وجه ومباينة من وجه فليس مرادهم من هذه النسب سوى تقريب الا
فهام الى المط وان كان يتعد من وجه اخر فالاعتراض عليهم ناش من حمل
عباراتهم على ما هو ابط المتبادر من عباراتهم لا على مقصودهم اذا عرفت
هذا فاعرف ان مراد المحشي قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه
واطلاق العلم الاجمالي على ذلك العلم ليس الا بالمسامحة والمناسبة
ولست اظن بذلك ابا المدقق المحقق انه لم يحقق مسئلة العلم حق
التحقيق كيف لا وسيصرح في اخر مبحث العلم في حاشية المعنونة
بقول الشارح وصفة حقيقية ذات اضافة آه بقوله وخلاصة ما حصل
من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين
الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به

جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان ولا تغير فيه ام كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي بعده وهو عين الموجودات الغيبية عند الله بالرؤية الغيبية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير تابع لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم
بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة و
بالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا ينادي باعلى الصوت انه ليس العلم
للواجب بالذات الا علما واحدا غير متغير ام وما هو متغير ليس بعلم ام والعلم
التفصيلي متغير حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل العلم
التفصيلي انما يكون بمعنى المعلوم التفصيلي لا ان ما هو مناط علمه تعالى وما هو
ما علمه تعالى حقيقة قسمان على ما هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم
فيحث صرف العبارة عن الظاهر بقرينة ما سيذكره في اخر المبحث والمحشي قدس سره
قد استوفى الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة باثبات الواجب فا
رجع اليها وما ذكرناه من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا وجهنا
كلامه على ما يوافق الحق لكن يجيء في بعض عبارته ما ينشر بخلاف المذكور و

سيشير اليه

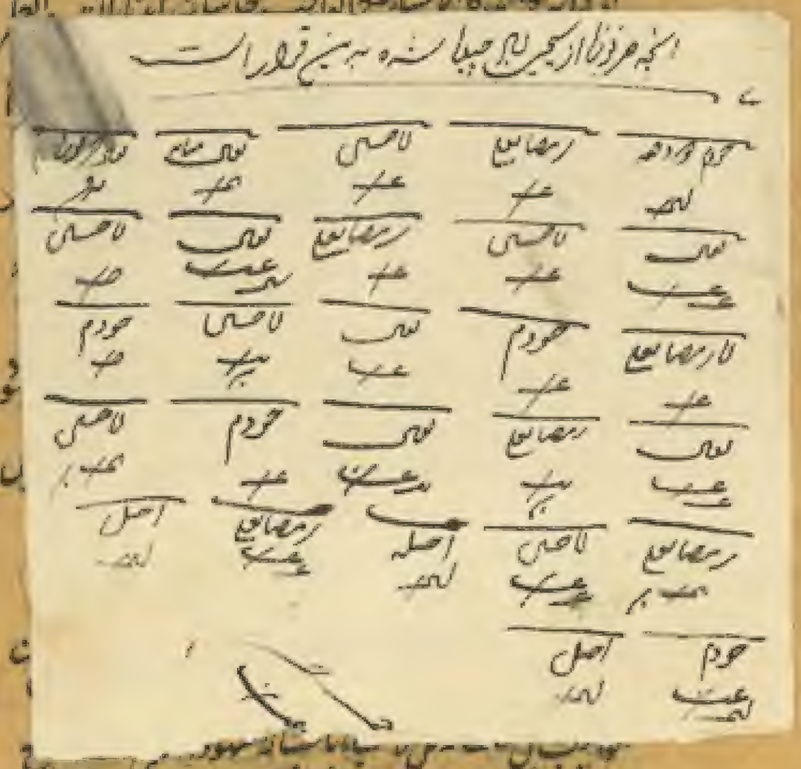
ويشير اليه في مقام ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه في
تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد من الروايات الواردة عن ائمتنا الطاهر
ين صلوات الله تعالى عليهم اجمعين روى رئيس المحدثين خصه تعالى
في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول
كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما علما لا يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به
بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات فلا نطول بذكرها صدق الله العظيم
وصدق رسوله الكريم وصدق اوصيائه الطاهرون المعصومون
ونحن على ذلك من الشاهدين الشاكرين بحامدين محمد فيقال
الكل اما ان الواجب جل شانه يقال كل الاشياء بتفصيلها نيل علميا تاما
كاملا من ذاته بذاته لان مناط انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء
ليس الا ذات الواجب جل شانه وذاته تعالى حاضر عند ذاته فيكون
بجميع الاشياء كلها وشخصيا تابتها وكائنها وفاسدها فيكثر علمه
بالكل كثرة بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم المتكثر لان العلم
يطلق في الاصطلاح الصناعي على المعلوم ايضا وانما حملنا على ذلك

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق له تكثر ولا تعدد بل المتعدد والمتكثر ليس
الا المعلومات وقوله كثرة بعد ذاته اشارة الى ذلك . وحدة الكل بالنسبة
الى ذاته يعني يجد كل الاشياء مع الواجب جل شانه باعتبار الشهود العلمي
فالواجب جل شانه كل الاشياء في الشهود العلمي يعني ان حضور ذاته تعالى
عند ذاته تعالى هو حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء وحضور
الاشياء عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا فمن قال ان الاشياء
عين الواجب والواجب ليس بشيء منها اراد بالعينية العينية باعتبار الشهود
العلمي واراد بالسلب ان الواجب ليس حقيقة حقيقة الاشياء بل
حقيقته مباينة لحقائق الاشياء فلم يلزم اتحاد الواجب بالممكن
فهذا الكلام في وحدة العظم المرفوع راجع الى الواجب جل شانه يعني ان
الواجب جل سلطانه كل الاشياء باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع
ذلك فاخذ بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكلام من اصول
اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال ابناذ
قلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الطيبة المحضة وهو النورة

والجود

والجود والقدرة ومحض الحق لان هناك قول مسماة بهذه الاسامي وهو
مبدع فقط ولا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى ومعنى كلام هذا
الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع
الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه وكان الباري تعالى هو العلم المحض
وكذا حكم جميع الصفات الكمالية وقال فلاطن الالهي ان للعالم مبدعا
محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل ولم يكن في الوجود
رسم ولا ظل الامثال عند الباري تعالى انتهى وهذا ظاهر ايضا ان علمه تعالى
بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الامثال عند الباري تعالى يوهم انه
قابل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من امثال
هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب
جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشياء
كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من الامثال هو الاشياء باعتبار الشهود

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق له تكثر ولا تعدد بل المتجدد والمتكثر ليس
الا المعلوم وتعقله كثرة بعد ذلك اشارة الى ذلك ... وحدة الكل بالنسبة
الى ذاته ... كالاشياء ... الواحد ...



ذلك في احد بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكل من اصول
اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال ابناذ
قلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو النورة

والوجود

والوجود والقدرة والخير والحق لان هناك قول مسماة بهذه الاسامي وهو
مبدع فقط ولانه ابدع من شيء ولان شيئا كان معه انتهى ومعنى كلام هذا
الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع
الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه وكان الباري تعالى هو العلم المحض
وكذا حكم جميع الصفات الكمالية وقال فلاطن الالهي ان للعالم مبدعا
محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل ولم يكن في الوجود
رسم ولا ظل الامثال عند الباري تعالى انتهى وهذا ظاهر ايضا ان علمه تعالى
بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الامثال عند الباري تعالى يوهم انه
قايل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من الامثال
هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب
جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشياء
كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من الامثال هو الاشياء باعتبار الشهود

لان علم الواجب جل سلطانه لا يتطرق اليه تكثر ولا تحدد بل المتجدد والمتكثر ليس
الا المعلوم وتعقله كثرة بعد ذا اشار تعالى ذلك ... وحدة الكل بالنسبة
الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء مع الواجب جل شانه باعتبار الشهود العلمي

لا يزول منه	عالمه	يصدق	يصدق	يصدق	لا يصدق
سبب	يعلمه	يسبب	يسبب	يسبب	يحصر

ذلك في اخذ بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الكل من اصول
اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى قال ابناذ
قلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو النورة

والجود

والجود والقدرة ومحض الحق لان هناك قول مسماة بهذه الاسامي وهو
مبدع فقط ولا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى ومعنى كلام هذا
الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف جميع
الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم ونفسه وكان الباري تعالى هو العلم المحض
وكذا حكم جميع الصفات الكمالية وقال فلاطن الالهي ان للعالم مبدعا
محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل ولم يكن في الوجود
رسم ولا ظل الامثال عند الباري تعالى انتهى وهذا ظاهر ايضا ان علمه تعالى
بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الامثال عند الباري تعالى يوهم انه
قابل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من المثال
هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب
جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشياء
كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود

العلمي وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا يجب المبادرة بالاعتراض على كلامهم
وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل
غيره او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن التوازم المادية فلا
يحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته
فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء
المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اي عقله للاشياء
جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكمال لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده
من وجود كمالاته انتهى وكلام الفيلسوف النبيل صريح فيما ذكرنا من تحقيق مسئلة
علم الواجب جل شانه كما لا يخفى على اولي النهى وقوله اي علة للاشياء جعلها موجودة
اشارة الى ان علم الواجب جل شانه بالاشياء الا علما فعليا وهو العلم
الذي يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان على ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى محكم
وستقف عبارة الرئيس ابي علي بن سينا ان شاء الله تعالى وثانيهما علم

تفصيلي

تفصيلي المراد بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي يكون معلوله ومعلومه
حقيقة وليست بعلم لانك قد عرفت ان مناط انكشاف الاشياء حتى يلزم
المفاسد التي اشرنا اليها سابقا ان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى
بها حين وجودها ولهذا تصدر عنه الاشياء منكشفة على ما حققنا سابقا
فالعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي تصدر عن الواجب جل شانه
نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لكن بعد تعيين
المراد لا حسن في التعبير بما لا يراد ان حضورها غير حضور معلولها غير مم
على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير كون علم العلة علما زائدا على ذاتها كما في
علوم الممكنات اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما في علم
الواجب جل شانه فلا نم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة غيرية بالذات
بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب جل شانه عند ذاته
اقوى من حضور المعلول في حضور المعلول عنده جل شانه وبالجملة كون

وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها علما حضوريا موقوف على حضور المعلول عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلول وثانيهما من جهة حضورها هو اقوى من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم الاشياء علما حضوريا من جهة حضورها هو اقوى من حضور الاشياء في حضور الاشياء فلزم المسلم لزوم المسلم مبني على انه لما كان حضور المعلول غير حضور العلم ويجب ان يكون كل معلول مسبوقا بعلم اخر غير ذات العلة فيكون ذلك السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم اخر وهكذا فيلزم المسلم وجواب هذا قد عرضناك سابقا فتعرف وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها بقي يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم ليكون هو عين ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذات المعلول فيلزم ان لا يكون

حضور

حضور العلة مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها وقد بينا لك جواب هذا فيما سبق فتذكر ولا يلزم المثل الافلاطونية لان الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية بل تلك الاشياء الموجودة في الخارج لها وجود اخر وذلك الوجود الاخر هو مناط العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطن الالهي في معنى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق على ما يوافق الحق واعلم ان جواب الخفي انما يكون له وجه اذا لم يكن مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلول العلم السابق على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون مسبوقة بعلم وذلك العلم السابق ليس يجوز ان يكون نفس وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه هذا العلم السابق والحضور السابق اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه تعالى

ذاته شيء واحد من جهة واحدة وهو تعالى بعين تلك المعقولات بذواتها غير لزم التسلسل الا انه
وبناء على هذا التقرير فالمعقولات هو ما ذكره سابقا فان مناط الاتصاف بالعلم
احد من الامور الثلثة يفهم من كلام المحشي ان مناط اتصاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلي هو
حضور نفس الاشياء الخارجية وحصول صورها في جوهر عقلي حاضر عنده ووقوف ان هذا الطاهر
ليس مناط العلم وانكشاف شيء لذات الواجب جل شانه بذاته ووجودات الاشياء
هو في مناطية العلم وهذا الانكشاف ووقوف ايضا ان الاجمالي والتفصيلي لا يصح
ان يكون صفة لعلم الواجب جل شانه بل الاجمالي والتفصيلي وصفان للاشياء باعتبار الشهود
العلمي والشهود الخارجي الا ان يقال مراده من العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بيان
للمعقولات في ان الماهيات قال قوله موجودة فيه معناه انه لما كان ذات
الواجب جل شانه بذاته علما بجميع الاشياء تفصيلا من غير حصول صورة في ذاته تعالى
ومن غير تكثر اصلا يكون جميع الاشياء في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي على
ما قال الفارابي فهو الكل في وحدة كما انه يصح ان يقال فهو الكل في وحدة باعتبار

الشهود الحق

الشهود العلمي كما يصح ان يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه اما باعتبار الشهود
العلمي وبناء على هذا المعنى عطفت على هذا المعنى قوله فليس مما يتصف بها او ينفعل
عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ اللوازم والمراد من
اللوازم المعلولات وقوله فمعقولاته اذن فعليته وبالجملة ليس في كلام
المحشي ما يدل على انه قال بالعلم الحصولي وكان المحشي ظن بانه قال بالعلم
الحصولي في قوله وان كانت اعراضا موجودة فيه وقد عرفت معناه فقوله
لان المحشي قلت لما كان نظر كلامه منظورا فيه فتدبر فمعقولاته اذن فعليته
يعني ان العلم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا عين فعليتها واعلم ان
العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم كما في صو
رة الكرسي فان البناء شعور الكرسي اولا ثم بوجوده وثانيهما انفعالي وهو
ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا رأينا شيئا فان صورته الحاصلة في

الذهن مستفادة من الامر الخارجي سبب للعلم المذكور وثانيهما ما يكون
خارجا عن الطبيعتين كعلم زيد مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته تعالى
وليس للواجب علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك هو ان الانفعال
اما تدريجي واما غير تدريجي فالاول شان المادة والماديات والواجب جل
شانه منزه عن المادة وعلائقها والتشاؤ وان لم يكن شان المادة لكن لا
يجوز ايضا في جنابه جل شانه بيان ذلك ان الانفعال الغير التدريجي
يستلزم الاستفادة عن الغير والواجب جل شانه لا يجوز ان يستفيد
كمال ذاته من الغير والا يلزم النقص وايضا واهب الكمالات لا يكون
الا الواجب جل سلطانه فكيف يمكن ان يستفيد الكمال عن الغير فان
قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب جل شانه ينفعل عن ذاته في ذاته
حالة انفعالية قلت اما اولا فلان الكلام في العلم الانفعالي الذي
هو استفادة العلم عن الغير وثانيا ان هذا يؤول الى العلم الحصولي بل هو

عين

عين العلم الحصولي وسنذكره مع ما يلزم عليه من المفاسد وصاحب
الشفاء فسر هذا افرادا بلا افراد لان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفاء بوجوه
شتى وذكر في مسئلة العلم ما محصله يعود الى التحقيق الذي ذكرناه سابقا
وسنقل عبارته في الشفاء ان شاء الله تعالى لما في كل منها اما في المذهب
الاول وهو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمية للموجودات
الغيبية فلا تلك الصور لا يخ اما ان يرتسم في ذات الواجب تعالى عن
ذلك فيلزم العلم الحصولي وهو باطل وان يكون تلك الصور قائمة بذواتها
فيلزم المثل الافلاطونية وهي باطلة ايضا واما ان يرتسم في جوهر اخر وهو خلاف
المفروض لان المفروض هو اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمية
لا الجوهر العقلي كما هو المذهب الثاني واما في المذهب الثاني فلانه يلزم عليه
ان لا يكون ايجاد الجوهر الذي فيه صورها باقي الممكنات غير مسبوق بالعلم و
كذلك ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم لانه كما ان المحل معلول

له تعالى كذلك ايضا معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله ومعلوله
مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا مختارا بالقياس
الى ذلك بجوهره بالقياس الى ما حل فيه هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان يوان ما
ذكرتم من الايراد على الذهبين انما يرد على ما فهمتم من كلامهم لانه يجوز ان يكون مقصود
هم بيان العلم الذي يكون متاخرا عن العلم الاجمالي وذلك العلم المتاخر يعبر عنه
بالعلم التفصيلي وهو معلوم حقيقة لا انه مناط عالمية الواجب تعالى جل شا
نه على ما عرفت غير مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته فعلى المذهب
الاول المراد من الصور العلمية للموجودات هو الاشياء باعتبار الوجود ا
العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء الخارجة على ما عرفت سابقا
والمراد من العلم المتقدم في قوله على نهج ما هي في العلم المتقدم هو العلم الذي
يكون عين ذات الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية ومبدا
ئة الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال على نهج ما هي

في العلم

في العلم المتقدم فيصدر عنه تعالى الاشياء منكشفة وعلى المذهب الثاني يكون
المراد بيان الاشياء والمعلومات التي تترتب على علم الواجب جل شانه لان المراد
ان الصور التي يكون حالة في جوهر العقل يكون مناط عالمية تعالى بالاشياء
فيكون هذا بيان اول مرتبة من مراتب العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة
على ما ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما هو يتوهم من ظ
عبارتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم لان كلامهم مرموز والرمز في كلامهم
عزيز وعلى ان ما نقله المحشي عنهم ليس فيه رمز وخفاء ويجوز حمل العبارة على ما ذ
كرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى على من لم يكن من اهل التعسف فا
الذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا ظنا انهم غير جائزين كلام الحكما
فلم يحوموا حول المراد فاولئك في وادوهم في واد وكيف يحل انتساب مثل هذا
مخبط الى الذين هم من اصبول اساطين الحكمة واباء انباء الحقيقة فظنهم بهم هذا
الظن انه من بعض الظن واختار في الاشارات المذهب الاول واعلم ان

امر الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات صدرا ولامر الشيخ المقتول في
كتاب المطارحات مع اعتراضات ونشيعات عليه ثم استمر هذا فيما بين القوم وكا
ن كلام الشيخ في الاشارات لفي براءة عما اورده من الايرادات قال فيها وهم
وبنية ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما
ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه مرتبة عقلا بذات لذاته ان يعقل
الكثرة وجاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة له وجاءت ايضا على
ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول لم
حد
ض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك كثرة اسماء لكن
لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا
متحدين ولم يكن بعض المعلولات متحدا مع بعض بل يكون المعلومات امور
متباينة يلزم الكثرة لان العلم بالمباين الاخر والا يلزم ان يكون العلم بالانسان

عين العلم

عين العلم بالفرس وهو يطابق البديهة فيجب ان يكون متغايرا والممكنات حقايق
متباينة فيلزم تكثر العلم لان الواجب الوجود جل شانه يعقل الاشياء ولا يعقل
الا بالعلم فيلزم التكثر وحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم يتكثر المعلومات انما يكون
اذا كان مناط العلم صور الاشياء في العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات العا
لم اما اذا لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين ذات العا
لم بمعنى ان ما يترتب على الصورة العلمية يترتب على ذات العالم بذاته كما في علم
الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي
يكون متاخرة عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر
في ذات الواجب جل شانه ولا في صفة العلم نعم فذاته تعالى عقل ذاته ومعقو
ل ذاته وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته قبل الوجود وعين الوجود لان
حضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى اقوى من حضور المعلول في حضور
المعلول في حضور المعلول عنده فيترتب على ذاته تعالى الكثرة لازمة متا

فهو على الترتيب السببي والمسببي وليست تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم
الكثرة في ذاته بل الكثرة التي هي انتظام الجملي لازمة مباينة متأخرة عن ذاته
وكثرة اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا توجب الكثرة في ذات الملزوم
اللهم نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب والاضافات كثرة الاسماء كالخالقية والرا
زقية والصانعية وامثالها ولا يلزم من هذه الكثرة في ذاته تعالى اه ولا في علمه
ايضا وهذا الذي ذكرناه مفصلا لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ كما لا يخفى على
من لم يكن له حب الاعتراض وكان له عن الحمارات اعراض والعجب ان المحقق
المحقق قدس سره حمل كلام الشيخ في شرح الاشارات علم العلم بالحصولي ثم اعترض
عليه وابطل القول بالعلم الحصولي مع ان الشيخ في الشفاء ابطل القول بالحصول
بوجوه شتى منها انه لو كان علمه بالاشياء علما حصوليا يكون بارا كل معلوم
صورة فلا يخ اما ان يكون تلك الصورة داخلة في قوام ذاته تعالى فيلزم ان
يكون تلك الصور مقومات ذاته تعالى فيلزم التركيب وهو باطل او لم يكن

داخلة

داخلة بل يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متأخر عن ذات المعروض
فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن الواجب
جل شانه في مرتبة ذاته عالما بالاشياء ولما كان تلك الصور معلول ذاته تعالى
وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب جل شانه مستكملا بالغير وهو محال
ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا لكان مناط علمه تعالى
بالاشياء هو تلك الصور فاما ذلك الصور لا يخ من ان يكون مسبوقا بصو
رة اخرى ام لا فان كان مسبوقا بصورة اخرى نقل الكلام الى تلك الصورة
السابقة وهكذا فيلزم التسلسل المحال او لم يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور
عنه تعالى بلا شعور كصورة افعال الطبايع عن الطبايع وهو محال ايضا
ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا يلزم ان يكون الواجب
جل شانه عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا معا في حالة واحدة وهو
محال لان المعلوم بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة

معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحصولي هو ذو الصورة فلا يمكن
اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري بالنسبة الى شيء واحد بالقياس الى عالم
واحد اما بيان اللزوم فلان الواجب جل شانه لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصور
الحالة في ذاته تعالى عن ذلك فقبل وجود المعلول يكون عالما بمعلوله لصورته الحالة
فيه تعالى وبعد وجود المعلول يكون المعلول حاضرا عنده فيكون عالما بذلك المعلول
علما حضوريا مع بقاء العلم الحصولي بحاله لانه لا يجوز زوال العلم الاول بعد وجود
المعلول اذا عرفت هذا فلا باس علينا بان ننقل بعض عبارات الشيخ التي يكون صريحة
فيما ذكرنا سابقا في تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه ليطمئن بها قلوب المعلمين و
يستنام اليها سر الطالبين قال في الشفاء ولا نظن انه لو كانت للمعلولات عنده كثرة
كانت كثرة الصورة التي تعقلها اجزاء ذاته وكيف وهي يكون ما بعد ذاته لان
عقل ذاته ذاته ومنه تعقل كل ما بعده فيعقل ذاته علة عقلية ما بعد ذاته فعقل ما بعد
ذاته معلول عقل ذاته على ان المعلولات في المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة نحو

المعلول

المعلول العقلي لا النفسي وانما اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على
الترتيب بعضها قبل بعض وقال في التعليقات بعض الاول عقل بسيط لذاته وللوازم
عنه وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها
الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر ونقل من عند القابلين بل في المعقولات فانه تعقلها كلها
معا على الترتيب السببي والمسببي من ذاته لانها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته
وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول والموجودات كلها معقولة له تعالى انها عنه لا فيه
ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على
انها تصدر عن ذاته فان ذاته سبب لها وقال في موضع اخر وجوده تعالى مباين
لسائر الموجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فان تعقله على انه عنه اي على
انه مبدأ فاعلي له وتعقل غيره على انه فيه اي على انه مبدأ قابلي له انتهى وبالجملة في كلام
الشيخ تنصيصات وتصريحات على ان التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرناه والعبا
رات التي نقلناها منطبقة على التحقيق الذي ذكرناه كما لا يخفى وظن ان من راى

في كلام الشيخ مثل هذه التصنيفات والتمرحات لم يبق له محال ان يتوهم ان مذهبه
في علم الواجب تعالى بالاشياء كحصول الصورة في الذات ثم التسمر والتشمر لايراد الاعتراضات
والتشنيعات مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات مملوة بالتوجيهات
والتاويلات وكان هذا من باب حب الاعتراض لكن هذا غريز فيما بين اكثر العلماء
لان الانسان كان اكثر شيء جدلا اخبار تابعية ليست عبارات تابعية ناصة
على العلم الحصولي بحيث لم يكن قابلة للتوجيه كما عرفت الا بالاشارة حيث
اشار بقوله واستناد كل شيء اليه لانه اذا كان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى فيكون
هو جل شانه علة لها وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما عرفت
سابقا فيجب ان يكون له تعالى علما سابقا على وجود جميع معلولاته وذلك
العلم المتقدم هو العلم الاجمالي كما مر فاختيار المذهب الثاني فيه شيء لان اختيار
المذهب الثاني لا يفيد الا في تصحيح العلم التفصيلي فقط لا في العلم الاجمالي الكمالي ايضا
على ما مر اللهم ان يقال ان مراده اختيار المذهب الثاني لتصحيح العلم التفصيلي فقط

وعلى حقيقة

وعلى حقيقة ما هو مختار المص قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متوافقة
في علم الواجب جل شانه ومذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه مذهبهم قال المدققين
في شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تعالى بما يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس
ذاته غير زائدة عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل
وينسب الى افلاطن الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق
الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة بين العالم والمعلوم
ذوات المعلومات بخارجية عالمها من الصفات الخامس انه بصورة او صور
قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلاطون
قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت ايضا
ان كلام الشيخ في الاشارات ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فارتفع التخالف فيما بين
كلام الحكماء والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك والشاهد على
ذلك هو علم الانسان بذاته فهذا الكلام جواب تحكمي كان وجه العدول

عما ذكره الشم بقوله ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى جواب عن ذاته المخالفين ح
هو ان ما ذكره الشم متضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته تعالى وقد
ادعى المحشى سابقا ان ظنه انه لم يعف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته
فجعل كلام المص جوابا عن كل من السوالين اللذين قررهما الشيخ كلامه السابق وقد
عرفت ما فى كلامه السابق ايضا فتذكر فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه عدم المنا
سبة هو ان الشم قال فى الجواب اولا ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة نسبة الى
المعلوم وثانيا ان العلم نسبة محضة وكلاهما لا يوافقان مذهب المص لانهما يشعران
بان العلم زايد على الذات وقد عرفت ان العلم الواجب تعالى عند المص هو عين
ذات الواجب تعالى فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة ايضا
كما نقل عنه حيث قال ناقلا عن المص كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يمكن من
الكتابة ح الا سبب ان بق ومنهم من الزم ح وجه الاسبقية هو ان كلام
المص قدس سره بحسب الظ نفى اللزوم حيث قال ولا يستدعى العلم فالمطابق لهذا

بجواب

بجواب هو ان يكون بعضا ارتكاب اللزوم ليكون بجواب ظ الانطباق عليه
وهو صاحب الاشارات قد عرفناك ان كلام الشيخ نفى براءة عما رمى به
قوله مخالف لقواعدهم وهى ان الواجب تعالى لا يكون محلا لكثرة وانه واحد حق
بسيط ولا يصدر عن الواحد الا الواحد وان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون قابلا
وفاعلا قوله فهى صادرة عنك فان قيل هذا مناف لما سبق من قول المص رفعه الله
تعالى واستناد كل شئ اليه قلت المراد ان المخاطب له دخل فى الصدور بمعنى انه علة
قابلية للصورة العلمية لا انه مفيض والمراد مما سبق من قوله واستناد كل شئ
اليه ان الواجب جل شانه مفيض الوجود والمجردات ليس الا هو جل لانه ليس
ممكن من الممكنات علة قابلية بالقياس الى ممكن اخر او شرطا او معدا بل يجوز كل
ذلك قوله بل ربما يتضاعف اعتبار انكشاف هذا اشارة الى دفع شبهة تقريرها
ان الصورة الحاصلة فى الذهن لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هى هى وهى
بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة فى الذهن وبهذا

الاعتبار هو العلم فحيثية التمثل الذهني حيثية يعتد به وبحيثية التقييد به مكثرة لذات
الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن بما هي ذات وباعتبار انها متمثلة في الذ
هن ذات اخرى فاذا كانتا ذاتين فيجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر
الصور ومحال لكم قلتم انه لا يتضاعف الصور وبجواب حيث انا سلمنا ان الصورة
الحاصلة في الذهن يكون لها اعتباران احدهما اعتبارها بما هي هي وثانيهما اعتبارها
من حيث انها متمثلة في الذهن فحيثية التمثل الذهني وان كانت حيثية تقييد به مكثرة
للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك انك اذا اعتبرت الصورة
المتمثلة بما هي هي بدون ملاحظة التمثل الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا
ينفك بحسب نفس الامر بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثل الذهني نعم بحسب هذه الملاحظة
يكون منفكة عن التمثل وهذا لا ينافي كونها مع التمثل الذهني في نفس الامر اذا عرفت
هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث التمثل الذهني لا يكون حقيقتها الا الصورة
بما هي هي والتمثل الذهني والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي من دون

ملاحظة

ملاحظة التمثل لا يكون عن التمثل الذهني كما عرفت والعلم بالصورة المتمثلة من حيث التمثل
انما هو بالصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة
من حيث انها متمثلة بغير الصورة المخلوطة بالتمثل الذهني لان حقيقة الصورة المتمثلة من
حيث انها متمثلة ليست الا الصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة
اذا اخذت بما هي هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك الملاحظة
لا بحسب تلك الملاحظة نعم التي الذي يتعدد حقيقة ويتضاعف حقيقة ليس الا
الاعتبار العقلي دون الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون
تلك الصورة علما واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون معلوما فاذا اعتبر العقل
كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي في
المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة في العقل بدون تكثر الصورة وكذا يعتبر
الصورة مع التمثل المتمثلة في الذهن ان تمثل في العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل فالتكثر
حقيقة ليس الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس فان الاحتياج

كان قبل التمثل الذهني حقيقة من
حقائق منها صورة علمية
تمثل سابق بلزم تكثر الصورة
مع التمثل حقيقة والتمثل حقيقة
حقيقة والصورة فلا يلتبس الكلام في
تعدد الصورة لان تلك الاثار الاخذ
مفهوم التمثل لا يكون حصل في النفس
العقل التمثل لا يكون حصل في النفس
صورة بل الكلام فيما صدق عليه
التمثل الذهني صورة لان ان
فانها اذا حصلت في الذهن
يحصل بها التمثل الذهني لا مفهوم
التمثل الذهني

في العلم بالنفس وبالعلم بالنفس وهكذا ليس الى غير النفس فالنفس من حيث حضورها عند
مجرد علم ومن حيث انها شيء حاضر عند النفس معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبا
رها بما هي هي واعتبارها مع حضور لكن الاعتبار الاول لا ينفك في نفس الامر عن الا
عتبار الثاني فاذا اعتبرناها بما هي هي فلا ينفك في نفس الامر عن الصورة فلا يحتاج للعلم
باعتبارها مع حضور الى صورة اخرى غير هذه النفس التي احدثت بما هي هي لانها
كانت مخلوطة مع حضور فاذا اعتبرنا انها مع اعتبار الحضور يكون معلومة فيعتبر
حضور الاول مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا يتعدد في نفسه
بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا الاعتبارات المتعلقة بنفسه وقوله على
سبيل التركيب اشارة الى ضم مخيلة التقييدية التي هي التمثل الذهني كما اوضحناه
ولا تطمئن آه هذا دفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون بشرط العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم فاشار الى دفعه بقوله ولا تطمئن وحاصله انه قد حقق
ان مناط العلم ليس الا الحصول والوجود المجرد القائم بالذات فانما يحقق هذا التحقق

العلم

العلم بالمرتبة فقد ثبت الفرق الحضوري والفرق الحصولي معا لان الحضوري انما يكون علما لاشتماله
على الحصول والوجود المجرد وكذا الحصولي انما يكون علما لاشتماله على الحصول والوجود المجرد فمناط العلم
هو الحصول والوجود المجرد في كونه حصولا لغيره يعني ان المعلوم له حصول ووجود ابطي للفاعل المجرد
والفاعل المجرد ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل المجرد في كونه حصولا للمجرد ووجودا ليس دون
حصول الشيء لفاعله المجرد فاذا كان الحصول للفاعل المجرد علما فبالطريق الاولى ان يكون الحصول
للفاعل ايضا علما واعلم ان هذه المقدمة على ما اوضحناها هو مناط دفع ما اورده المحقق الدواني
وسيقف المحشي لقوله قيل عليه آه وسيزيد ذلك هناك زيادة توضيح القول في المراد بها
قوله الفاعل كما لا يحتاج وقوله ولا تطمئن آه الحكم المراد والمراد بالحكم المراد وهو ان كونه
عالما لمعلولاته مشروط بكونه محلا لصور معلولاته ايضا في كلام المص المنقول لانه قال
المص رحمه الله تعالى ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله وكان هذا اشارة الى انه لما كان حصول
المعلول للفاعل بالاقتضاء والوجوب وحصوله للقابل ليس بالاقتضاء والوجوب بل
بالامكان فكيف يجوز ان يكون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره اودون من حصول الشيء

تقابل حصول الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء للقابل في كونه حصولا لغيره

لزومه في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما صحيحان بل الاولى وجودهما معا لانه قد مر سابقا

ان حقيقة العلم هو الوجود الرابطي بمعنى ارتباطه بالمجرد القائم بالذات اما لبقاء كارتسام

الاشياء في الذهن واما بالتمام كحضور شيء عند مجرد سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول

ام لا واما بمن كصدور شيء من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعد كالاشياء المرتسمة في القوى

فان القوى مع ارتسامها حاضرة عند النفس كما مر الاشارة اليه في كلام المصنف

حيث المصنف تصوره بصورة متصورا او يستحضرها فقوله متصورا اشارة الى الارتباط بالقوى وقوله

او يستحضرها اشارة الى الارتباط بعده وقيل عليه العامل هو المحقق الدواني من شرح العقائد

العضدية وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا ان ذلك اي كون الحصول للفاعل

علما ليس مسلما لكون الحصول للقابل علما ايضا بل القائل بهذا البحث اورده

المحقق بطريق النقض على الدليل لكن المحقق الدواني لم يجعله نقضا بحسب الظاهر في شرح العقائد

بل جعله سندا للمنع نعم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر فيه

سهل

سهل لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين اي سواء جعل سندا او نقضا

على الدليل واحتمال النقض في كلام المحقق قائم ايضا وليس بخصوص الوجود المطلق

والمعنى قد يتمسك فيما سبق ان قول المص في كونه حصولا لغيره يدفع ما اورده المحقق

الدواني وكانه وقع له غفلة عن هذا فاورده وما اورده لان غرض المص هو انه لما تحقق

ان حقيقة العلم ليست الا وجود شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات فانيا تحقق هذا فيتحقق

العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فردان لطبيعة العلم وكونهما علما انما هو باعتبار انطباق

على طبيعة العلم وخصوصيتهما مغايرة في تحقق العلم ولا شك ان المعنى المذكور له حصول ووجود

رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد من شانه وجود للمجرد وحصول له ليس بدون من

الحصول والوجود للفاعل المجرد من حيث انه حصول ووجود للمجرد فكما ان الحصول للقابل

المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد علم فانما هو القيام بالموصوف يعني ان

الاتصاف بالسواد لا يحصل بمحض الوجود الرابطي سواء كان الارتباط بعي او بالتمام او من

او بعد بل لا بد في الاتصاف بالسواد من ارتباط خاص هو الارتباط بالقياس

الى محل مادى فى وجوده فى نفسه لا غير وهذا لا يتصور لا فى قابل السواد ولا فى فاعله بخلاف
العلم كما عرفت عين معلوله هذا يوهم خلاف ما حققناه سابقا فى تحقيق العلم
لكن المراد من العلم ههنا الصورة العلمية لا العلم الذى هو مناط انكشاف الاشياء لان
العلم الذى هو مناط انكشاف الاشياء لا يكون عين الموجودات العينية بل هو عين
الواجب تعالى كما مر بعد ترييف كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان الترييف
انما يتوجه على ما فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ من كلامه فالمريب بالحقيقة
هو كلامهم لا كلامه معلوله الاول اى علة بلا واسطة وانما قلنا ذلك لانه
علة لنا فى المعلولات ايضا لكن بوسائط الشروط فاذن وجود المع الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى شانه اياه قد عرفت سابقا ان مناط تعقل الاول تعالى الاشياء
هو ذاته تعالى فليس وجود المع الاول هو تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل الاول تعالى
شانه هو ذاته تعالى بذاته اللهم الا ان يراد بالتعقل المعقول ويكون المراد ان المع
الاول معقول للواجب جل شانه بدون ان تحل صورة منه فى الواجب جل شانه

فان

وبجريته هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صورة المجردات سواء
كانت مجردة او مادية لا يرتسم فى الجواهر العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل
للنفوس ايضا المذكورة حيث ذكر الله فى شرح الاشارات انه على تقدير العلم
الحصولى يلزم المحالات التى ذكرناها سابقا وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا
لم يكن بين المع الاول وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم عود الف
المذكور وهو لزوم المجاورة المع الاول بلا سبق علم لان الكلام فى العلم الذى يكون مقدما
بالذات وسببا لوجود المع فلو كان هذا العلم بالذات هو المع الاول يلزم تقدم
الشئ على نفسه وايضا نقول الصادر الاول اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا
عن الواجب جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس
هذا المع الاول والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا بد ان يكون شيئا اخر فيلزم ان
يكون الصادر الاول هو هذا لا ما فرض اولا فيلزم التخلف وايضا نقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل المحال والانتهاء الى علم هو عين الواجب بالذات علم تفصيلى

بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع قد عرفت سابقا ان علم الواجب
تعالى بذاته هو علم بجميع معلولاته مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون
معلوم نعم التفاوت في المعلومات بان يكون بعض منها سببا لبعض وليس التفاوت
فيما نحن بصدده العلم الذي هو مناط الانكشاف فكلام المحشي لا يخلو عن شوب اضطراب
اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب
جل شانه وما سواه يتوقف على غير ذات الواجب ايضا فيكون نسبة علم الواجب
جل شانه الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون معلوما
بالعلم التفصيلي فكما ان العلم التفصيلي بالشيء لا منظر له من حيث العلم وليس له منظر آخر
من حيث العلم فكذلك لا يكون له منظر آخر سوى ذات الواجب تعالى شانه بخلاف
ما عدا الصادر الاول فان الواجب جل شانه علة تامة بالنسبة الى الصادر الاول
ومفيض تام وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك فان
الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر يعني ان هذا ليس من باب قياس الغائب

على الشاهد

على الشاهد بل الغائب في طي الشاهد ومن جملته لانه كما ان الصورة البنائية التي في ذهن
البناء سبب لوجود البناء وعلة فعلية لكل علم الغائب وهو الواجب جل شانه علة
لمعلولاته علم فعلي وسبب بالقياس الى المعلومات وليس انفعاليا لما مر سابقا غاية
ما في الباب ان يكون على الحاضر وهو البناء علما حصوليا وعلم الغائب وهو الواجب
جل شانه ليس حصوليا لما عرفت لكن علم الغائب والشاهد ولا تفاوت بينهما في كونهما
فعليين وذلك جائز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب للمعلومات
ويكون عين ذات العالم كما في علم الواجب جل شانه بالاشياء فانه لا تعدد في ذلك العلم
بل علم واحد بسيط حق بجميع الاشياء كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم بحضور صور الاشياء
في العالم او بحضورها عنده في الخارج لكان تعدد العلم لازما لتعدد المعلومات
وليس وكلام المصنف يدل على ان الموجود المنكشف بذاته اه لان ما يفهم
من كلامه هو ان الموجودات الخارجية عين العلم فانكشافها منها لان العلم والمعلوم
متحدان بالذات مع فلم يكن الموجودات منكشفة قبل الوجود فلم يكن ايجادها

المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده ايجاد المنكشف بذاته بل العلم عنده هو الوجود المنكشف
بذاته واذ قد حققنا لك ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي
وهذا العلم مقدم على الموجودات وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا على وجوده
هو العلم التفصيلي وليس العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشياء علما فعليا بل
العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات فلم يكن في كلام المص ما يدل
على ان الموجود المنكشف بذاته هو نفس العلم الفعلي ليكون موافقا لما صرح به القوم هذا
توضيح لما رامه وفيه تامل اقول غير مادية يلزم من هذا ان الجزئي الغير المادي
قد يكون متغيرا وهذا مخالف لما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا
محضا والمتغيرات لا يكون الا الماديات لا يبعد ان يوجه كلامه بعد تمهيد مقدمة
وهي ان الصورة الكلية الحاذية في النفس لا يكون مادية لان الصور المادية لا تحل
في النفس كما هو المشهور المقرر عندهم بل هي تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى
مادية وتلك الصور الحاذية في النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حاذية في النفس

وهذا الاعتبار

وهذا الاعتبار يكون جزئية وثانيهما ان يوخذ تلك الصور من حيث هي هي وهذا
الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار واذا عرفت ذلك فنقول ان الصور
الكلية المكتسبة الحاذية في النفس اذا اخذت من حيث انها حاذية في النفس يكون جزئية
وغير مادية وهو ظاهر ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها يتجدد للنفس او بمعنى ان النفس
قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في صورة نسيان النفس فقد وجد جزئي
متغير غير مادي والدليل المذكور كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات
المتغيرة الغير المادية ايضا بيان ذلك ان قبل حصول الصورة الغير المادية الحاذية
في النفس للنفس كان الواجب جل شانه عالما بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها
فبعد حصول تلك الصورة لها لا يخ اما ان يزول ذلك العلم ام لا فالاول يوجب
التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال ان واشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون
الا ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها لا يكون الا ثابتة لان النفوس لما كانت
مادية ففي صفاتها شوب مادية ايضا واعلم ان الدليل المنقول يجري في صفات العقول

بناء على حدوث العلم بل يجري في كل حادث سواء كان ذاتا او صفة او تغيرا لا فرق
هو او ضحاه بل هذا الدليل يجري في المتغيرات آه كله بل نفرق بالقياس الى التصور
الادراكية الكلية لان هذا الدليل كما يجري في الصور الادراكية الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا
كذلك يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما مر من البيان في ان
المقدم المراد بالان المقدم هو الان الذي كان زيد في الدار في ذلك الان
او في شيء من الازمنة يعني لا يكون زيد في الدار في شيء من الازمنة والحاصل ان نقيض
الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا كان في الان الفلاني في الدار يتصور من وجهين احدهما
ان يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الان الفلاني الذي كان العلم اولا متعلق
بكونه في الدار في ذلك الان وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة
والاوقات ففي تينك الصورتين يلزم زوال الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان زيدا كان
في الان الفلاني في الدار وفي ان فرعه ذلك الان او قبل ذلك الان لم يكن في الدار
لم يلزم التناقض ولم يلزم رفع العلوم بكون زيد في الدار في الان الفلاني فيمكن اجتماع

العلمين

العلمين اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار بناء على تغاير الاثنين فيقال
العلم الاول يجامع عند حصول العلم بالكون الثاني موجبا بجهل واعلم ان المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب تقرير الدليل بوجه آخر غير ما قرره الشارح وحاصله انه اذا كان
علمه تعالى بالممكنات وبصفاته عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات المتغيرة
لانها بهذا الوجه معلوماته تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل ان يتقدم منه شيء بعد ان كان
او عكس ذلك فاما ان يتغير علمه تعالى ايضا ام لا فان كان الثاني يلزم جهل المركب لعدم مطابقته
للواقع وان كان الاول لزم التغير في ذاته لان العلم عين الذات وانت تعلم انه
هذا التقرير لا يكون جوابا لشارح جوابا لان مبنى جوابه على كون الصفة زائدة على
الذات ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل المذكور بهذا التقرير ولا بأس بان
ننقل عبارته قال فيها قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير
مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الان الفلاني
او الزمان الفلاني ويعدم في الان او الزمان الذي بعده وكذا في سائر الحوادث

فانه تعالى يعلم الاجمالي هو عين ذاته تعالى على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي
بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الان
او الزمان مثل ان يعلم ان زيدا قائم الان واذا قعد فلا بد ان يتغير علمه اذ قائما
الان واذا كنت جالسا كان واستمر علمك بقيامه جلا مركبا واما اذا فرضنا ان
تعلم ان زيدا في ذلك الان او في ذلك البعض من الزمان لصفة القيام وفي ذلك
البعض الاخر لصفة القعود ولم يتعين الزمان والان بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية
له وهكذا في جميع الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا بالاحوال
المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير مع انه ليس فيه كذب وانوي بان
نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب
الموجبة اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا
العلم تغير اصلا وهذا مالا يشتبه على ذي فطانة انتهى واعلم ان قوله وانما يلزم التغير معنا
وانما يلزم التجدد والحدوث بشهادته قوله لو كان علمه بسبب حضوره في الان

او الزمان

والزمان والجملة ان العلم بالمتغيرات انما يلزم ان يكون متغيرا او حادثا اذا كان العلم علما
انفعاليا مثلا اذا علم ان زيدا في الدار في ان فاذا خرج منها في ان آخر بعده مثلا
يزول العلم الاول بمعنى انه لم يستمر ويحصل العلم الآخر وهو العلم بالخروج فيلزم التغير من
صفة الى صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا كان فعليا فلا يلزم فجواز ان يكون
العلم ازليا وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا فبالحقيقة المتغير والحادث انما هو
المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا من المعلومات
بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم التفصيلي هو عين ذاته تعالى بمعنى ان الامر
الذي ترتب على الصور العلمية الفعلية ترتب على ذاته تعالى بذاته فيكون علمه تعالى
بالممكنات ومعلولاته علما فعليا يليق قائما بالذات على ما فصلناه سابقا
فلا تغير ولا تجدد في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم ولا يكون
الجواب مطابقا لاداء الدليل المذكور يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا
للدليل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر لان الشارح قال في الجواب
والجواب منع لزوم التغير وظاهره انه تسلم الزوال ومنع التغير لان المستدل اخذ الاجماعين

في استدلاله وجعل كل واحد من الاضمامين مستلزما للفساد وذلك انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير
والمنع مكابرة وانما قلنا وذلك لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يصير خالياً عن ما ذكره
المحشي لانه يمكن ان يقال ان مراد الشارح ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول
فلا يلزم الزوال لان العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذي يتغير ويزول
هو التعلقات والاضافات لا العلم فلا يلزم التغير في العلم بل التغير في الاضافات
وتغير الاضافات ممكن فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغير تقرير الدليل ليصير جواب
الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله وتقرير الدليل على وجه آخر لانه يمكن توجيه عبارة الشارح
على وجه يكون مطابقا للدليل بنفي شيء وهو ان قول الشارح فعلى الاول يتغير نفس العلم منظور
فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب جل
شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم المقدمة التي ذكرها المستدل لانه
جعل التغير في الدليل مقدمة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة مع منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في صفة العلم على مسلمة
بقوله فعلى الاول تغير نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان العلم

اضافة

اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان الاضافة الا المخصوصة بحالها والتغير انما هو في الا
يكون
ضافات العارضة لها قلت ح يرجع هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما
لا يخفى ويمكن حمل عبارة الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل لا في تقرير جواب
الدليل فيه ان حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر في
عبارته ان العلم عندنا نفس المعلوم واعلم ان العلم الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم
التفصيلي لا العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على تقدير كون المراد
من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي
فلا يكون هذا مطابقا لما يجاب به ان نفي العلم الاجمالي امر واضح بسيط عين ذاته
تعالى وبعلم الواجب جل شانه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار
في الزمان او الان الماضي ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الان
بل كما انه يعلم كونه في الدار في ذلك الان او الزمان كذلك يعلم خروجه عنها بعد ذلك الزمان
او الان فالعلم الاجمالي واحد لا يكون فيه صور وانما المتكثر هو المعلومات

الاضافة العارضة للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات بالذات
لا يستلزم تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى اذا قيس الى معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم آخر مغايرا بالاعتبار
والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر هو اضافة العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس
المعلومات لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات والى هذا اشار المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن هو لازم للعلم يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كانت عين المعلوم كان
العلم حقيقة هو الامر الحاضر والحضور لازم للحاضر فالحضور لازم للعلم وقد عرفت ان مبنى
هذا الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي عقلا زمانيا محضا واعلم ان هذا القول
صريح في نفي العلم الزماني للمجرد والمتغير لا نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي بالزماني المحض
حيث قال عقلا زمانيا محضا وقوله على نحو آخر صريح ايضا في ان الواجب جل شانه له
علم بالمتغيرات لكن لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم يحصر العلم بالمتغيرات
بوجه لا يكون متغيرا متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ باب كل الاباء عن جملة على نفي العلم

بالمتغيرات

بالمتغيرات راسا وكون المعلوم من المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية والاشياء المتغيرة
المشتملة على الطبيعة لا يكون معلومة بالذات بل المعلوم بالذات هو الطبيعة وكان
من حمل كلام الشيخ على هذا فقد نظر في قوله انما يعقل كل شيء على نحو كلي واغره لفظ
الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهو قوله ومع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض والى ما وقع
قبل تلك العبارة ايضا وظن ان من نظر في العبارة المنقولة عن الشيخ نظرا غير
مخلوط بالعناد والتعصب يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما سحقق لك فاعلم ان العلم
بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة مقيدة من وجهين احدهما من جهة
الاحساس بانه متجزية وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا متغيرا
من وجود المعلوم وتعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي وثانيهما من جهة
الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا العلم
يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي اما لانه كعقل الطبايع

الكلية في الثبات على حاله واحدة اولان الرابع من الوجه الكلي هو ان الواجب جل شانه
يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعا بحيث لا يغرب عنه تعالى شيء منها لانه تعالى يعلم بعضها
ويعزب عنه بعض آخر كما ذكره في التعليقات بقوله يعقل الاول تعالى بعقل بسيط ذاته
ويلزم عنها وللموجودات كلها حاصلا ومكنها او مرتبا وكائنها وفاسدها وكليها
وجزئيها الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر ونقل في المعقولات فانه نفسها كليها
معا على الترتيب السببي والتسبي انتهى فلا يتصور في علم الواجب تعالى نقل من معلوم الى معلوم
كما هو شان الممكن وكما ان القسم الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون
الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني مترتب على العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك
لا يكون القسم الثاني متغير متغير المعلوم ولا تجدد تجدده اصلا فالمتغير والمتجدد والزمان انما
هو المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي اتم العلوم وكلها والعلم التام بالعلة
التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول لا انه يوجب الاحساس بالمعلول بل الاحساس
قد يكون مستحيلا كما بالنظر الى الواجب جل شانه لان الاحساس لا يكون الا بالتوسل

الهيولانية كالحواس الجسمانية وهو نقص على الواجب جل ذكره يجب تنزيه تعالى عنه وهذان
القسمان اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا نحوين من العلم لكن المعلوم بذينك العلمين
ليس الا امرا واحدا بعينه فالاشياء الجسمانية التي يعلمها علما احساسيا فيما يعلمها الواجب
جل شانه علما عقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي يكون متغيرا
ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التفصيلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان
قول الشيخ بل واجب الواجب انما يعقل كل شيء على نحو كلي ليس مراده الا ان الجزئيات
المتغيرة يعلمها الواجب جل ذكره علما عقليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس وفكر ونقل
من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما تاما محيطا بالكل معا وقد عرفت ان هذا العلم يعبر
عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي وينادي على ذلك بأعلى الصوت
قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء تخفى ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ونعم ما قال الشيخ وهذا من العجائب التي يحرج تصورنا الى لطف قريحة فالذين تشفوا على الشيخ
وغيره من الحكماء وفي هذا الموضع فليس يتشبعهم الا من قلة التدبر وضعف التحصيل فمن لم يفهم كلام

الاكابر فلا يلو من الافسد جميع ما ذكرنا مشروحا يستفاد من كلام الشيخ فيما ذكره في كتاب
التعليقات بقوله الاول يعرف الشخص واحوال الشخصية ووقته الشخص ومكانه الشخص من اسبابه ولوازمه
الموجدة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء
ولا يغرب عنه مثقال ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله
بالصور الكلية هذا اشتباه ناش من عدم فهم معنى كلام الشيخ وقد عرفت ما هو الحق
ونفي هذا الانكشاف كصريح لا نزاع لاحد في ان نفي هذا الانكشاف كصريح في الشريعة
بل كصريح في دين العقل وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ مبرأ
عما توهموا من كلامه وعما رموه به والتكفير لا يتوجه الا على ما توهموا من كلامه لا على
ما هو معنى كلامه كما عرفت وكان الشيخ لو كان عالما بانه يظهر بعده مثل اولئك الاكابر
المتقنين تغير اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق مجال توهم لاحد من اولي المتعلقين
حكم الغزالي وغيره بكفر الفاعل قال الغزالي في التهافت على ما نقل الفاضل
الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه

الجزئية

الجزئية والتغير ان زيدا مثلا لو اطلع انه او عصاه لم يكن انه تعالى عالما بتجدد من احواله
لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم
يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كفره واسلامه بل ما يعرف انسانا واسلامه مطلقا
كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان يعرف نعلم محمد صلى الله عليه وآله وان لا يعرف
انه ارسله بعينه بالنبوة وانه عدى بها وكذلك في كل شيء وانه تعالى انما يعلم ان
من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك الصنف بن بهذا وانما النبي
بشخصه فلا يعرفه باحوالي وصفاته فيلزمهم استيصال الشريعة بالكلية انتهى وانت قد
عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء في ذلك المقام بحيث لا يلزم شيء من الخدشة
حول الزام واما الفاسد المذكورة فلا يتوجه لا على ما الزموه من كلامهم لا على ما يلزم من
كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا واقعة من الطبع السقيم واجاب الفاضل الرومي
عن اعتراض الغزالي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما تعلمها نحن
الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وهذا القدر

يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه تميز كل منها عن الآخر
واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها
واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل تعالى عن الدخول تحت
الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وافعالها بحيث يميز كل منها
عن الآخر وهذا كاف في اجراء الاحكام الشرعية انتهى وهذا الجواب ليس موافقا للتحقيق
بل التحقيق هو ما ذكرنا وايضا الزام ان الله جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه
وآله كفر صريح في ملة البيضاء وكذلك في دين الفضل وشريعة البرهان لانه كان الطبايع
الكلية معلومة له تعالى لكن الاشخاص الجسمانية بشخصيتها معلومة له تعالى والعلم التام بالعلة يوجب
العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب الكريم الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وقد يق في الجواب عن الاعتراض المذكور على الحكماء بما حصله انا سلمنا
ان ما نقل عن الحكماء يقتضي الى ان لا يكون له تعالى علم بعض الاشياء لكن لا يجوز تكفيرهم
بهذا لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا يغرب عن علمه تعالى

مثقال ذرة

مثقال ذرة في الارضين والسموات وما هو من ضروريات الدين ليس الا انه تعالى
عالم بجميع الاشياء قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه كلي او جزئي وهذا لا يكفر من اعترف
بعلمه من المتكلمين ويقول ان العلم قديم والتعلق حادث او نقول ان علمه تعالى اضافة مستتبعة
لا تكون لها طرفان ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل مع ان قولهم هذا ملزوم
ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بالحوادث قبل وجودها لان العلم بالشيء
بشيء لا هو ذلك الشيء معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستتبعة لوجود طرفيها
ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل فقولهم هذا يقتضي الى نفي العلم
ومع ذلك لم يكفرهم احد وهذا الجواب ليس بشيء لان مساه على امر فاسد وهو انه تعالى
لا يعلم الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم وهم منزهون
عن ذلك القول الشنيع وقالوا انما يتجه تكفيرهم اه العاص بهذا القول هو المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقائد وصدر المدققين وافق له
في ذلك في رسالة اثبات الواجب ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك

لا التفاوت في المدرك ويستدل على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب
الا النوع فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك وفيه نظر لان السؤال
بما هو انما المطلوب منه تحصيل تمام المهية المشتركة لا المهية المختصة ولهذا قد وضع مطلب آخر
للسؤال بالشخصية وهو مطلب من كما هو مذكور في التنقيح والاشارات فكان للنوع
مطلب ما وللشخص مطلب من واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي
ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق
الشفاء قال واما طبيعة النوع وحده فلم يلحقه امر زائد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال
بعد ذلك القول بعينه قلنا ان قولنا الانسان معناه انه حيوان ناطق وقولنا انسان
شخصي هو هذه الطبيعة ما خوذة مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مفارقتها للمادة انتهى
وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده آه اشارة الى البرهان على انه بين الكلي والجزئي
فرق بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام العوارض المشخصة
الى ذلك النوع والا يلزم ان يكون احد الشخصين عين الشخص الآخر مثلا اذا لم يكن بين الانسان

وبين زيد

وبين زيد تفاوت الا بنحو من الادراك فيكون الانسان وزيد معنى واحدا لا تفاوت
بينهما الا بنحو الادراك وكذلك بين الانسان وعمرو لم يكن تفاوت الا بنحو من الادراك
فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى اصلا فيكون كل امر في زيد في عمرو ايضا
فليس هنا تفاوت بحسب معنى ما من المعاني وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو فاسد
من انضمام العوارض الى النوع يحصل تكثر الاشخاص فانكشف لذلك ان القول بان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك من الاقوال السفسطية ومن
الاكاذيب الوهمانية بطريق الاحساس لفاقد هذا الاشارة الى انه
لا يكون الجزئية منحصرة في الادراك الاحساس فانه يدرك الفضاء جزئيا ولم يكن من
طرق الحواس فليس ان كل ما يدركه جزئيا يكون من طرق الحواس وليس ايضا ان كل ما يدركه
جزئيا يكون بالواجب جل شانه يدركه كليا بل كل ما يدركه جزئيا ويكون ذلك الادراك
من طرق الحواس يدركه الواجب جل ذكره كليا مع ما فيه المراد عافيه هو ان هذا
الاحتمال انما يكون معقولا ومتصورا اذا كان العلم حصوليا لان في العلم الحصولي يكون

ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة
الى الواجب جل شانه لما مر سابقا لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لان الكلام في تصحيح جواز
كون امر واحد بعينه معلوما لاحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي فيجب
ان يكون امرا واحدا بعينه معلوما للعالمين في صورة الحصولي يكون المعلوم بالذات
متعددا والمعلوم بالعرض واحدا فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين
واحدا بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لان المعلوم بالذات
لاحدهما هو ذو الصورة وللآخر هو الصورة فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور
وهو فيما ان في بادي النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور معلوما بالعرض
بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما ان يكون
معلوما بالعرض بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون
الواجب جل سلطانه عالما بالعلم الحصولي بذلك الشخص المذكور وقد عرفت بطلان العلم
الحصولي بالقياس الى الواجب جل ذكره واما الثاني فلانه لا دخل له في تصحيح التاويل

المذكور

المذكور لانه اذا كان الشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب
جل شانه ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق هاهنا امر واحد يكون معلوما
بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبا
لقياس الى الآخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات
للآخر على ما عرفت سابقا فان قيل سلمنا ان المعلوم بالذات لاحدهما هو
الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة بل الكلام في
الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص التي هي صاحبة للصورة وتلك الاشخاص
المتغيرة ليست معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى
احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى الآخر معلومة بالعرض فلم يتحقق
امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس
الى احدهما جزئيا وبالقياس الى الآخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة

لا في ذهني الصورة وهي معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان
الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة بالذات بالقياس
الى العالمين فاذا كانت جزئية بالقياس الى احدهما يكون جزئية با
لقياس الى الاخر ايضا والمنع مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا
الاحتمال بقي شيء وهو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم
بالذات للواجب جل ذكره غير مانع من فرض الشركة مع كونه مانعا عنه بالنسبة
الينا او حضوره بالنسبة الينا بدخيلة الاحساس او التخيل الموجب للمنع
وكون هذا مكابرة غير مسموعة وبه ظهر امكان اختيار الشق الثاني لان كل
ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الاحساس
معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من فرض الشركة بناء على
ان الاحساس نقص في حقه جل شانه وقد عرفت ما هو الحق في افساد القول
بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك

ان كانا

ان كانا معلومين بذاتيهما لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى
هذا انما يلزم لو كان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات المتغيرات
وقد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات
الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته تعالى
عند ذاته تعالى فليس علم الواجب جل شانه متغيرا متبدلا بل المتغير والمتبدل
انما هو المعلوم نعم لو كان علم الواجب تعالى هو الوجودات الخارجية
للمتغيرات لزم التغير في العلم الواجب جل شانه لزم ايضا ان يكون علم الواجب
ممكنا لا واجبا ولزم ايضا ان يكون علم الواجب جل شانه زايدا على ذاته و
محال ان الصفات الكمالية له تعالى لزم ان يكون عينا له تعالى بالبراهين
التي لعينية الصفات الكمالية اي بالعلم المتقدم على الايجاد قد عرفت
بالبرهان فيما سبق ان العلم علم الواجب جل شانه لما عدا ذاته تعالى ليس
الا علما فعليا مقدما على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالي

اه وجميع معلولاته تعالى بالاشياء ليس وجودات الاشياء اذا كانت معلومة
بل وجودات الاشياء لغوة مناطية الانكشاف على ما مر غير ما مره فالقول
بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المقدم على الايجاد يكون معلومة با
لفرض لنشعر بان الاشياء انما يكون معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الو
جود فيكون مناط الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا خطأ
فاحش لزم ان يعرب شيء باعتبار الوجود يعني هذا انما يلزم لو كان وجودات
الاشياء مناط الانكشاف يتعلق به يكفر ثم تعلق التكفير انما هو بما تعلق
وهمهم به من كلامهم انما هو معنى كلامهم ولقد وضحنا لك معنى كلامهم فاستقر
وكن من الشاكرين وايضا ذلك ينافي قولهم لك مدار هذه المنافاة انما يلزم
لو كان المحكي نفوا علمه تعالى بشيء من معلولاته ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه
تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة بل نفوا العلم الاحساس عنه تعالى بناء على
انه نقص واسبتوا له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة بحيث علما تاما كاملا

اتم العلوم

اتم العلوم واكملها وقد علمت ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا الاحساس
بالمعلوم فالمنفي عندهم هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اه قوله اما في العلم
الذي هو مع الايجادات ليس الا العلم وعلم الواجب جل شانه مقدم على الايجادات
والموجودات بل الحاصر كله بل لا مراب يعني ان العلم ليس عبارة عن الحضور
بل العلم التفصيلي عبارة عن الحاضر بذاته عنده تعالى وهذا مبني على ان علم الواجب بالموجودات
الخارجية وقد عرفت فساد ذلك بالعلم المغاير لذات العلة ليس للواجب
جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا عين ذاته على ما مر
سابقا وكلام المحشي مبني على ما توهمه من ان للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم
التفصيلي الذي هو عين الموجودات الخارجية وهذا العلم مغاير لذات العلة وهذا العلم المغاير
لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان هذا
القسم من العلم عين الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد ذلك مرارا العلم
الذي هو الحضور المجرد وليس الحضور المجرد علما للواجب جل شانه بل الحضور المجرد انما هو المعلوم

حقيقة هو الحضور المجرد وليس الحضور المجرد علما للواجب جل شانه بل الحضور المجرد انما هو
المعلوم حقيقة فالمجرد هو المعلوم لا العلم هو الحضور الزماني ليس الحضور
الزماني علما بل هو معلوم حقيقة وليس الواجب جل شانه علما ان احد حضوراته زماني
متغير والآخر غير زماني على ما مر غير مرة ما هو اصطلاح الفلاسفة قد عرفت
معنى اصطلح فتذكر وما يقارنه كما عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد
قسمان قسم يكون مجردا عما سواه اي يكون مجردا بحسبها كالعقل وقسم يكون مقارنا للغير
لكن مقارنته غير موجبة للمادة وانما كالنفس الناطقة لانها كانت مقارنة ومع ذلك
يكون مجردة وقوله ليس في معناه انه ليس الكلام في العقول الذي هو اصطلاح الفلاسفة
وقوله ادراكها اي ادراك المحسوسات والمتخيلات وقوله لم يثبتوا ذلك اي ان الحكماء
لم يثبتوا ادراك الواجب جل شانه باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرة لان
ذلك الادراك يوجب التغير والحكماء يتباعدون عنه هذا محصل كلامه وقد عرفت
وجه فساده مرارا نعم الفلاسفة قد عرفت انه لم ينفه الفلاسفة

لكونه

لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجودات المتغيرات مناطا للعلم
وقد عرفت انه ليس الامر كذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء
من تامل في كلام الشفاء يظهر له نقيض ما ادعاه المحشي على ما بيناه سابقا قوله
وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود اه اعلم ان الشيخ قال قبل
ذلك القول فيها اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه يتحقق به كالكسوف الجزئي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان
او قبل او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلته كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا ان
على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك وبزوال

مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي انتهى كلامه والغرض
من هذه الاشارة الى ان العلم بالجزئي المتغير متصور ان يكون بالقياس الينا فمن احدهما
العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي
مثل ان يعقل المنجم اسباب الحوادث والمغيب فيحكم ان تلك الحوادث تقع في ازمنة
معينة وانما يعقل المنجم تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لانه يجوز ان يكون
بدل كل من تلك الاسباب والحوادث شخص اخر مثله فما يعقل الا بوجه كلي منحصر
في الفرد وذلك العلم يكون ثابت الدهر كله ولا يتغير وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه
الجزئي وهذا لا يحصل الا بالمشاهدة ولهذا بعد ما حكم المنجم بان الحادث الكذائي يكون
في الوقت الكذائي يحصل له علم آخر انفعالي حادث فرئي تغير غير المعلوم وتوهم ما ذكرنا
ما ذكره الشيخ بقوله واحاطة العقل بها وقوله وبعضها كما يعقل الكليات ووجه التاييد
هو ان ما بين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال العقل والنفس في ادراك
الجزئيات لا بيان ان الواجب جل شانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بالوجه الكلي دون

الجزئي

الجزئي وفايده بيان حال العقل والنفس في حمل العلم بالجزئيات المتغيرة هي ان يشير الى
انه كما ان العقل له علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات المتغيرة كذلك يكون علم الواجب
جل شانه بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة
بوجه كلي من حيث عدم التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي
لا بالالات الجسمانية بخلاف الواجب جل شانه فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
انها جزئيات متغيرة لكن لا بالالات الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
على ما عرفت سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم
يقع ليس معناه ان الواجب جل شانه ليس له احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم
الكفر العقلي والشرعي معا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل الاول هو العاقل
الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي وذلك العاقل هو العقل او
النفس فالعاقل الاول في عبارة الشيخ عن العقل الاول او النفس المدركين الجزئيات
المتغيرات بوجه كلي دون جزئي الا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه

او عن الاعم عن الواجب جل ذكره والعقل والنفس حتى يتوجه التكفير فانكشف لك مما ذكرنا
ان التكفير لا يتوجه الا على ما اثبتوا او توهموا من كلامه لا على ما هو معنى كلامه فتبصر وتعلم ما
اوضحنا مقصود الشيخ فلنرجع الى شرح بعض الفاظ قوله الاشياء بجزئياتها فنقول بعض كالبعض الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث طبائع مجردة عن الخصوصات والمشخصات وقيد بقوله من حيث كونها
باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا تعقليا غير ظني وقوله منسوبة
الى مبدا نوعها في تشخصه معناه منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في تشخصه وذلك انها
غير موجودة في غير ذلك التشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا يعني كما ان الاشياء بجزئياتها يعقل من حيث
انها طبائع لك اسبابها ايضا يعقل من حيث انها طبائع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد
وقوله تخصص لمعناه تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى
مبدا ذلك لان الجزئيات من حيث هو فرضي لا يكون معلولا للطبيعة غير فرضية
ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذا ذكره المعلم في شرح هذا واورد عليه صاحب الحاشية

بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبائع فمن البعيد ان يشاوره الى
الطبائع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك
انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المفضية غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم
بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون
القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت
امر كلي ان المفرد نوعه في تشخصه انتهى والشيخ بعد ما قال ما نقلناه عنه اتفاقا فيما فاذا وجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل
فيعرض لصفته وانه ان تغير بل يجب ان يكون علمه بجزئيات الوجه المقدس العاري عن الزمان
والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل
المسلسلة المنتهية الى الجزئيات المتغيرة تشخصها يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة
معلومة له تعالى بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العاري عن الزمان والدهر لان العلم الذي
يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمت سابقا وعلم الواجب جل شانه ليس

الا فعليا فالزمان مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب جل سلطانه منزه عن ان يكون
زمانيا فليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل علمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه بها قبل كونها
ولا مدخل كان ويكون كائن الا في العلوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيرة بالوجه
الجزئي يتصور من وجهين احدهما من طرق الحواس كالنظر الى السماء وثانيهما من جهة الاحاطة
بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى تلك الجزئيات والواجب جل ذكره محيط بالكل
لان الكل معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
وهذا القسم من العلم يكون اتم العلوم وكلها ويكون متعاليا عن الزمان والمادة وليس
مقصوده تعالى بالعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي الذي لا يتغير ولا تعلقه بالوجه الجزئي
المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى على ما توهم من كلام الشيخ واعلم ان المص شرح كلام الشيخ
هذا في شرح الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا باس بان ننقل
بعبارته قال بعد نقل هذا الكلام كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب
الوجود ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم

لو تم

لو تم منافض للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فكرر وقال لهذا لو علم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير
بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام
العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا لتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم
آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوضح بيان هذا المطلب من ماخذه وهو ان في العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا

للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
على الوجه الثاني انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه بقوله واعلم
ان هذه نصها بسياقة الى قوله فالصواب انما يتوجه على فهمه وشرحه به لا على ما هو
مقصد الشيخ كما اوضحناه وايضا قوله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالالات الجسمانية ثم لان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
انما يكون بالالات الطبيعية بالقياس الينا لا بالنظر الى الواجب جل شانه
على ما مر وايضا ما ذكره بقوله فالصواب ان يوخذ آه لا يدفع التكفير ولا الاعتراض
الذي اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
انها متغيرة بالقياس الى جنابه جل سلطانه وهو كما صرح وقولنا فيه واما الثاني
فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون معلومة له تعالى والمفروض
ان العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه مرجعه الاحساس

فان قيل يجوز ان يكون المراد ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا مطلقا فلا يتوجه الاعتراض على الشيخ ولا الاعتراض على كلامه فيما مر من ان الاعتراض وما ذكره بقوله فالصواب آه منه

والاحساس

والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم ان لا يكون القول بان العلم به
تعالى يوجب العلم بالمعلول كليا فلا يمتنع احاطته على الواجب جل شانه بجميع الاشياء
وهذا القول كما صرح قد علمت ما فيه وما نظره كالقول بعدم العالم
وان اريد اثبات ادراكها معطوف على قوله وان اريد اثبات ادراك
المحسوسات والمتخيلات والغير المجرد في ادراكها راجع الى المحسوسات والمتخيلات
وكذا في قوله صورهما ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وهو انهم لم يثبتوا
ذلك فعرفت مما ذكرنا ان الحكماء نفوا عن الواجب جل شانه الاحساس والادراك الذي يكون بالالات الجسمانية لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات فانها من حيث
انها محسوسات ومتخيلات معلومتان له تعالى لكن لا بالالات الجسمانية وبالجملة
المحسوسات والمتخيلات سواء اخذنا باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود
الظلي يكون معلومتين له تعالى تامة كاملة متعاليا عن الزمان والدهر على ما علمت
غرة فظهر لك مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل واحد من شقي الترديد فتبصر

لا وجه لان الكلام في الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ولا نزاع لاحد في الجزئيات
المتغيرة يمكن تعلقها بوجه كلي وليس التنكير الا باعتبار الخصوصات الزمانية المتغيرة من حيث
الخصوصات والحكماء لم يثبتوا ابدا الا اعتبار علمه بذواتها بل الحق ما عرفته مرارا في
الحواشي السابقة واعلم ان البيان الوافي يدفع هذا الوهم اوضحنا سابقا وما ذكره المحشي
في الحواشي السابقة وان كان واقعا ايضا لكن لم يفصل حق التفصيل العلم التام المراد
بالعلم التام هو العلم بكنه جميع حيثيات العلة احدى المقدمات المذكورة هي ان
مقدمات الاولى ان الواجب جل ذكره لا يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية
ان كل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى والثالثة ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان العلم الباري تعالى اتم العلوم ثم ذكر تحقيقا
هذا التحقيق ان كان تحقيقا لكلام الصانف فلا وجه للتنكير الذي ذكره المحشي وان تحقيقا
في نفسه فلا يضر المحشي وكان المحشي جعله تحقيقا برأسه لكن قول المص ان الحكماء الظاهر
يشعر بان الحكماء المحققين لم يقولوا بذلك فيكون كلام المص تحقيقا لمذاهبهم فعلى هذا لا وجه

لاعتراض

لاعتراض المص على الشيخ فيما قال في الاشارات ولا وجه لتكفيرهم ايضا وقد عرفت
فيما مضى بيان معصية الحكماء وتحقيق مقالتهم ولا يحكم اي لا يحكم ذلك المدرك
الغير المتعلق بزمان او مكان حكما جديدا بوجود شيء او بعدمه بل يكون حكمه ارتسامات غير
متغيرة ولا متجددة سواء كان بوجود شيء او بعدمه المدرك الاول المراد بالمدرك
الاول هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك بالآلات الجسمانية
بينها الضمير المجرور راجع الى الشخص وما عداه اشارة اي اشارة الشيء ولا يعلم
ذلك اي عدم القول انه تعالى واجب ولا مس لا يقدح في تنزيهه تعالى بل يؤكده والحاصل
ان المقصود النظر الى جنابه جل سلطانه عدم العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
متغيرة لا عدم الاحساس بها من حيث هي كذلك لان العلم الاحساسي لا يتصور الا بالمحسوس
الجزئيات فالواجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة علما ثابتا
متعاليا عن الزمان والدهر وليس التغير في عدم علمه بل التغير في المعلوم حقيقة علما وقت
مرارا ولا يحكم على شيء اي لا يحكم بالحكم الجديد بينها اي بين الشخص وبين ما عداه

من وقع هو فاعل يخص في حد ذاته صحيح كان هذا اشارة الى ان كلام المص
في شرح الرسالة صحيح في نفسه لا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت ان معنى
كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المص في شرح الرسالة منطبقا وغير منطبقة
حركة موجودة في الزمان على سبيل الانطباق لان الزمان مقدار حركة القطبية
فالحركة والزمان بينهما انطباق وغير حركة القطبية من الاشياء الزمانية موجو
دة في الزمان لكن لا على سبيل الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات فالذي
ينطبق عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء الزمانية غير قار
الذات سوى الحركة فلا يكون الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة
والا لم يكن الاجسام في زمان واعلم ان الاجسام اذا اخذت من حيث
انها اجسام مع قطع النظر عن وقوعها في الحركة والسكون وقوعها في التغير ليست
في الزمان بل يكون من قبل الثابتات لفقدانه اي لفقدان محاذات
اليومي في الزمان الماضي لا لفقدان الماضي في الزمان الماضي لفقدانه اي لفقد

ان الغد

ان الغد من هذا القبيل اي من قبيل نسبة الفلك الى الزمان يعني ان اختلاف
نسبة الفلك الى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف الفلك لان
الفلك قديم عندهم وايضا قد عرفت ان الاجسام اذا اخذت باعتبار انها اجسام
من دون اعتبار وقوعها في الحركة والسكون يكون من قبيل الثابتات فلا يكون في
الزمان فلك نسبة الواجب الى الزمان فانه هذا الغير راجع الى المجرد المذكور له
فهذا الغير المجرور راجع الى المجرد المذكور فاعلم ذلك كانه اشارة الى ان التغير
والتجدد باعتبار الاضافات انما يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات لا بالقياس
الى الواجب جل سلطانه ايضا على ما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق وفي الواجب
ان يعلم ويحقق ان ليس يلحق الواجب اضافات مختلفة بوجب اختلاف حيثيات
فيه له اضافة واحدة هي مبدأ تنتج جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما
بل ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه
يدخل تحته سلب الطبيعية والفرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب المجاورة عن الانسان

مناط هذه الحيثية مناخر عن الامكان

سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب تتكثر على كل حال ثم قال وهذا ما استفدته
من المعنى في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم ان الغرض من هذا الكلام
هو ان السلوب المختلفة قد يكون باعتبار جهات مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه
كسلب الجمادية عن الانسان فانه باعتبار خشية النمو في الانسان وسلب الحجرية
عنه فانه باعتبار خشية الحساسية فيه وكسلب الفرسية عنه باعتبار خشية الناطقية فيه فمثل
هذا السلوب يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب المختلفة غير موجبة
للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن الواجب جل شانه فان هذا السلب يترتب
عليه السلوب من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم
وعرض بل ليس بجوهر ولا عرض وغير معه مفتقر الى علة فالسلوب والاضافات في حقه تعالى
من قبيل السلوب والاضافات التي لا يوجب التكثر ولا يوجب التغير في ذاته تعالى
على ما لا يخفى على اولي النهى بان يكون محتاجة اليها والصواب محتاجا اليها
يعني ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج

الى الالات

الى الالات الجسمانية كما بالقياس الينا فلا يكون الالات الجسمانية محتاجا اليها في ادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالنظر الى جنابه جل سلطانه لا محتاجة اليها كما يقال
امراة مرور بها ولا يقال امراة مرور بها ولا يقال امراة مرورة بها يعني زمان
مخصوص بالتكلم هذا تفسير لقوله في الحال فيجوز ان يكون هذا المعنى لا يتصور بالقياس الى جنابه
جل سلطانه لا يخل بالمقصود اذ لا يلزم من عدم التغير من هذا الوجه عدم التغير
مطلقا لانه تعالى لا يحكم بالحكم المتجدد ولا يتصور بالقياس الى الواجب جل ذكره ماض
ومستقبل ولا يتصور القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع ذلك مقصور بالقياس الينا
فخلاصة تحقيق هذا المحقق اه اذا تبين ان المصنف قدس سره مع تعمقه في توجيه
كلام الفلاسفة وتعليله في نصرتهم واحتمال كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح الرسالة
اعترض على الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دفعه وبحث ان كلام الشيخ يكون
قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح الرسالة سيما المتاخرين كالشيخ وغيره
بحث من وجهين الاول ان الظ المتبادر من كلام الفلاسفة سيما المتاخرين ان الكلا

بالمعنى المصطلح والثاني ان الحكماء لم يثبتوا العلم بالصورات الزمانية والجزئيات الجسمانية
بناء على استلزام التغير في العلم كما صرحوا فكيف يصح هذا التوجيه من جانبهم هذا توضيح
كلامه وقد عرفت فساده من غير مرية ومن المتأخرين المراد به صاحب الحاشيات
ولا يخفى ما فيه كان المراد بما فيه هو ان المص قدس سره لما قال في توجيه كلام
الفلاسفة ان المراد من قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه المحيط بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يغرب عنه شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويغرب عنه بعض آخر كما هو شأن الممكن فيجب ان يكون توجيه الشارح
لكلام المص قدس سره بهذا الوجه الذي ذكره المص لا بوجه آخر كما ذكره من ان معنى
قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات
من حيث عدم التغير وفيه ان ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء اه كيف ذكره لتوجيه
كلام المص بل شرح اولا كلام المص ثم نقل كلام الحكماء لمناسبة المقام وبعد نقله قال
بعض الفضلاء وجه معنى قولهم ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ما توهمه بعض الفضلاء

والمراد

والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب الحاشيات لانه وجه كلام الحكيم بما نقله الشارح عنه فالضمير
المجرور في قوله وجه راجع الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات لان صاحب الحاشيات
وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيما دفع اعتراض المص قدس سره على الشيخ في شرح
الاشارات كما نقلناه سابقا فليس الشارح ولا صاحب الحاشيات موجها لكلام المص
قدس سره بهذا الوجه لا حسن له بناء على ما مر ويمكن ان يقال المراد بما فيه في قوله ولا يخفى
ما فيه ورود البحث من الوجهين الذين اوضحناهما فتأمل ويمكن ان يرجع قول
هذا البعض اه يعني يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء الى التوجيه الذي
ذكره المص فح يندفع ما ذكرنا اولا في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة
الى الجواب عن قوله ولا يخفى ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه بالجزئيات
على شبيه بالعلم بالكليات من حيث عدم التغير فيكون علمه تعالى بها غير متغير ايضا فيكون
علمه تعالى بالجزئيات علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان وآلة هو وهذا انما يكون على تقدير
كون علمه محيطا بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يغرب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم

وجه الفاضل وان المحشي بعض الفضلاء
المفهوم منه هو ان بعض الفضلاء
ان المراد بما فيه قوله ولا يخفى التوجيه
ما ذكر ثانيا او اولا لا يمكن الجمع
ارتكاب خلاف الظاهر

بعضها ويفوت عن بعض آخر كما هو شأن الممكن فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض
الفضلاء والتوجيه الذي ذكره المص واحدا اقول لا شبهة آه كيف يخفى لانه ان اريد
ان علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف حادث زمانى فلا نزاع لاحد من الحكماء فى
ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب تعالى بالاشياء سواء كانت
زمانية او غير زمانية ليس وجودها وحقيقتها ولا يلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا وحادثا
وقد عرفت استحالته بل مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو حضور ذاته عند ذاته
وعلمه بذاته فالاشياء معلومات لا علوم وهو اما اجمالى اى العلم المقدم
على الجزئيات الزمانية فان قيل انها معلومة آه هذا سؤال نفيسى واشكال فى
الاعتراض باعتبار هذا العلم اى العلم الاجمالى التأويلين المرادين من التأويلين
هو التأويلان المذكوران احدهما فى كلام المص والآخر فى كلام صاحب المحاكمات
والحاصل ان القول بان الواجب جل ذكره يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه كلى لا يصح الا
باحد من التأويلين المذكورين فى كلام المص وصاحب المحاكمات واما

تفصيلا

تفصيلا اى العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اما تفصيلا آه والمراد من هذا العلم
التفصيلى المقدم هو المرتبة الاولى والمرتبة الثانية من العلم التفصيلى لا تحصيل آه
صور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم التفصيلى المقدم بها ليصح قوله
فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلى منحصر فى شخص
فتدبر قد عرفت ان علمه تعالى آه قد عرفت ايضا ما فيه فلا نطول باعادته
ثم يناسب هذا المذهب الاشعرى يعنى هذا الكلام على ما فيه هو ان حكم
الله تعالى عند الاشعرى ليس بزمانى لانهم لما قالوا بالكلام النفسى يكون الاوامر الالهية عندهم
قديمة فلا يكون زمانية والحكم الزمانى انما يكون حكم العبد بناء على ان حكم العبد حادث
واما المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسى لان الكلام النفسى عندهم غير معقول لم يفرقوا
بين حكم الله تعالى وحكم العبد فكما ان حكم العبد حادث زمانى كذلك الاحكام الالهية
حادثة زمانية وهذا هو المص فى تلك المسئلة مذهب المعتزلة فتفسير الجاحظ بان حكمى هذا
لا يناسب الا المذهب الاشعرى لان تخصيص الحكم بحكم العبد بشرط ان الحكم الالهى لا يكون

زمانيا مطلق الحكم الحادث سواء كان حكم العبد او حكم الواجب جل شانه على ما هو مذهب
المعتزلة فلا يدل على ما هو المط لان المط اثبات ان علمه تعالى لا اختصاص له بالزمان فاذا
كان حكمه تعالى حادثا زمانيا يلزم ان يكون علمه ايضا حادثا زمانيا وهو نقيض المط
زمان فيه وجودي وتكلمي انما اخذ الوجود والتكلم معا لخرج الواجب جل شانه تنبيها على ان
مذهب المعتزلة ان التكلم وان جاز ان يكون في الحال لكن وجوده جل شانه لا يجوز ان يكون
زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان فاذا اخذ في تعريف الحال ان يكون ظرف الوجود
والتكلم معا لخرج الواجب جل شانه ولا يكون في الحال فلا حاجة الى ذلك التطويل مع
ذلك التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف لا يكون محتاجا اليه وانكار الانكشاف
الحادث اه الامر بالعكس لان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعي وعقلي ايضا
لان الواجب جل شانه لا يكون له انكشاف حادث اصلا تعالى الله عما يقولون الحادث انما
هو المنكشف لا الانكشاف فالكفر انما هو القول بالانكشاف الحادث لان نفي الانكشاف
الحادث يجب الايمان به شرعا وعقلا تحقق كان وكائن وسيكون ان اريد

في علم

في علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف تحقق كان وكائن وسيكون فهو باطل وان اريد
ان في علمه تعالى بمعنى المعلوم تحقق كان وكائن وسيكون فهو حق ولا نزاع لاحد في ذلك
بحث لا خفاء فيه وذلك لبحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها
بعض مراتب علم الواجب جل شانه ولا شك ان ذواتها متغيرة فتكون هذه المرتبة
من العلم المتغيرة البتة فكيف يمكن ان يقال ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
ام كالعلم بالكليات وهذا البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا معلومات حقيقة
واطلاق العلم عليها اي يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف
على ما عرفت غير مرة عن العلم الحدوثي بل هو عبارة عن العلم المتقدم على الايجادات
ويعلم من هذا الكلام ان الواجب الوجود جل شانه علمين احدهما قديم والآخر حادث
وقد عرفت فساد ذلك وان كان مستلزما له اي وان كان العلم الحدوثي
المتغير لازما للعلم المتقدم على الايجادات التي لا تغير فيه ويفهم من هذا ايضا ان الواجب الوجود
جل ذكره علمين احدهما حادث متغير والآخر غير حادث غير متغير وقد عرفت بطلان

ذلك وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحصول الحادث الزمني قد عرفت ان هذا
الاقتضاء انما يتجه بما زعموا من كلامهم الا ما هو معنى كلامهم وقد عرفت
ان هذا التاويل غير مرضي عند المص يفهم من هذا ان ما نقله الشارح من كلام الحكماء انما
توجيه كلام المص وتوجيه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه من جانب المص لان المص صرح
في شرح رسالة منه العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما نقله المحشي سابقا هذا وفيه ان الشارح
لم ينقل كلام الحكماء لتوجيه كلام المص وذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه صاحب الحاكمات
لمناسبة المقام لا لتوجيه كلام المص وايضا قد علمت ان مآل التوجيهين واحد
وخلاصة ما حصل من الابحاث واعلم ان ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق
الحقيق بالتصديق ولا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكان المحشي تفطن بعض
وجوه مفاسد ما ذكره في الحواشي السابقة ولهذا قال وخلاصة ما حصل اه لكن من
انصف من نفسه يعرف ان ما ذكره المحشي في مبحث العلم فيه اضطرابات كثيرة على ما تنبه
في مواقعها وان كان قد يطلق الحق اخيرا لا يلزم من كون العلم تابعا اه

حاصل الكلام

حاصل الكلام ان الجواب الذي ذكره انه لا يكون عالما لمادة الشبهة لان الوجوب
اذا لم يكن حاصلا من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا من امر آخر والجملة الحادث لا يكون
منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم اجتماع الوجوب والامكان
في الحادث واعلم ان العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان العلم الفعلي
لما كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا للعلم الفعلي واما العلم الانفعالي لما لم يكن
سببا للمعلوم بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت انه ليس علم الواجب
جل شانه بذاته وبجميع الاشياء الا ذاته تعالى بذاته وليس علم انفعالي اه فما قيل ان علمه تعالى
تابع للمعلوم لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلي لكن لا يكون علة تامة بالنظر الى
افعال العباد بل قدرة العبد واختياره له دخل ايضا فيها بناء على انه لا جبر ولا تفويض بل امر
بين امرين ويمكن ان يقال ليس المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون العلم انفعاليا بل المراد
بالتابعية هو ما ذكره المص في مبحث الاعراض من ان المراد بالتابعية هو اتحاد المعلوم
في النوازل والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم والمعلوم

ممكن عنه فيكون المعلوم بهذا الاعتبار اخص والعلم بحاله لكن الحكاية تابعة للممكن عنه
وهذا المعنى لا ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم لان باعتبار الحكاية غير اعتبار التسبيب
وتعدد الاعتبار لا ينافي تعدد الاحكام كما لا يخفى اي لا يخفى ان العلم يكون علة
وموجبا لمعلومه كما في افعاله تعالى وهذا على الاطلاق يعني ان كون علم الواجب
جل شانه مصداق الوجوب الحادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى او فعل العبد لا يصح على مذهب
المص القائل باختيار العبد وقدرته في افعاله نعم انما يصح على اطلاقه على مذهب الاشعري
وفيه نظر لانك قد عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه بالاشياء لا يكون الا علما فعليا
ولا يكون له علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره بافعال العباد لا يكون الا علما فعليا
مفيدا للوجوب غاية ما في الباب ان علم الواجب جل شانه لا يكون مفيدا للوجوب
افعال العباد بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل اصلا وسيصرح بما يؤيد ذلك
في ذيل التفصيل الاسباب الاول المراد بها الاسباب التي يكون ما عدا اختيار العبد
وما هو باختياره سببا قريبا مثلا اذا اراد زيد فعلا كالكتابة مثلا في القلم والمداد

والقرطاس وما اشبههما ليست بفعل زيد لان زيدا ليس موجد الشيء من الاجسام
فما هو بفعل زيد ليس الا الحركات التي يكون وصفه في وجود الكتابة فالسبب القريب
هو حركات زيد والسبب البعيد هو ما عداها فمن نظر الى السبب القريب توهم ان العبد
مستقل في فعله ومن نظر الى السبب البعيد الذي ليس بقدرة العباد توهم ان العبد مضطر
في فعله وليس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين على ما عرفت
مرارا لا جبر ولا تفويض آه هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عليه
وعلى آبائه الطاهرين الصلوة والسلام فالاسباب البعيدة على الاضطرار والقريبة
على الاختيار فالانسان ليس بمختار مطلقا ولا مضطر مطلقا بالقياس الى
الاحاد اي البعض لا بالنظر الى المجموع وحاصل ان قدرة العبد من جملة الاسباب
فاذا لوحظ الفعل من حيث حضور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك
الفعل فهو مقدور له واذا لوحظ من حيث حضور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية
وجب ذلك الفعل حينئذ وليس مقدورا للعبد عالم من اهل بيت النبوة وهو

الامام العالم مولانا الباقر عليه وعلى آبائه الطاهرين المعصومين الصلوة والسلام ويحتمل
ان مفيض الحيوة على الاحياء يجب ان يكون حيا كما انه يجب ان يكون مفيض العلم
على العلماء عالما وكذا حكم سائر الصفات الكمالية واقع نقول من قال آه
وجه الدفع انه ظهر من كلامه عليه الصلوة ان كمالاته تعالى ليس من جنس كمالاتنا فلو كانت
الصفات الحقيقية له تعالى زائدة عليه وانه تعالى يلزم ان يكون صفاته تعالى كصفاتنا وكمالاته
تعالى من جنس كمالاتنا فيلزم الاشتراك بالغير كما فيما وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
وما قيل انه قال به صدر المدققين وحاصل قوله انه لا حاجة الى هذا التكلف
في اثبات غيبية صفاته تعالى اذ الموجود ما يعبر عنه بالفارسية هست وهذا لا يستدعي
قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير الموجود بما قام
به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة
ولما دل الدليل على عدم قيام العلم والقدرة وكذا سائر الصفات به تعالى وانه
موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم فيتحقق بعد تمهيد ذلك ان صفة

التي هي فهم احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما عرضي
لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عينان زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة
وزائدان على هيئته والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه
فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول اذ الزائد على
الذات وقد عرفت ان قيام المبدأ به غير لازم فيصح كون الصفات عين الذات من غير تكلف
وبما تحقق ان الصفة التي تكون عين الذات انما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف
مواطاة مثل العالم والقادر وامثالهما واورد عليه تحقق الدواعي بان يكون الصفة عين الذات
بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره وفرضه انه اذا كانت العينية بهذا المعنى كانت
مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى لقولهم ان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون
غيره تعالى كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة عين
في الواجب والممكن بهذا المعنى الذي ذكره فلا تفاوت وقد يقال ان هذا مندفع لان عدم
التفاوت بين الواجب والممكن في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا بل الفرق من وجه

اخر كما ذكره بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان الغرض المحقق الدواني على ما ذكرنا هو
انه اذا كانت حقيقة الصفة بهذا المعنى مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص
بان صفات الواجب لا عين له ولا دون الممكن على ما قالت الحكماء والمتكلمون لان
الحقيقة بهذا المعنى لا يكون قابلة للنزاع ولا تصير مسئلة وهو ان الحيوة في الحيوان
هي صفة اه هذه الاشارة الى ان حيوة الحيوان معنى آخر غير المعنى الذي قد ثبت ان
الواجب جل شانه متصف به واعلم ان المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب
الجديد بعد ذكر هذا التعريف طبق الحيوان واستدل على مغايرتها للحس والحركة والارادية بان
العضو المفلوج حي وادراكه ليس فيه الحس والحركة الارادية واورد ان العضو المفلوج
ليس مسلوب الحس بالكلية ثم لو استدل بالعضو المخدر كان اتم وعلى مغايرتها لقوة التغذية
بان العضو الذابل حي وليس بمتغذ واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية ضعيفة لكن
يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه وقال غياث الدين منصور
في شرح اثبات الواجب لابيه بعد نقل كلام ذلك المحقق والقول فيه بحث اما اولا فلان

الاستدلال هو الشيخ
الفانون منه

الاقتضاء

الاقتضاء الذي اورده محل منع غير مختص يرد عليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره واما ثانيا فلان
الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة مقتورة
في المفلوج وعلم ذلك العقد بما علم سائر احوال البدن من العلامات الغريبة في صناعة
الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة وفي كل فن يستدل على مطالبه بما يليق
به وتوضيح ذلك ان الفالج استرخاء اصاب شقي البدن وله علتان احدهما سدة وقعت
في مجاري الاعضاء ومنابتها مانعة عن نفوذ الروح المحيي ذي القوى المدركة والمحركة
الى تلك الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح اي علة السدة
المانعة نفوذها وجميعا فيما خارطوبة بارة مفرطة في الاعضاء المفلوجة مانعة عن فعل
هذا القوى والحكيم ان عرف بالفنون صاحب الفانون فيستدل بالفالج الحادث
بالوجه الاول والاستدلال تمام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية
التي لا تخفى وبهذا على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة على ان الاستدلال
بجميع اقسام الفالج باي علة كان بل الدليل الذي اشار اليه ان العضو الخالي عن قوة

عرف الروح الحيوان بانه جسم
لطيف جاري في تجويف
الاخلاط وشعبه من التجويف
الاجسام الى القلب وبسببه
في شعبه من القلب ينبعث
محل الروح مسلم

الحس والحركة له حيوة فلو كانت الحيوة تلك القوى بعينها لما يفارقها ولم يتحقق اصلا
بدون ذلك وهذا خلط عبارة قوى المفلوج قد تخلو عن قوة الحس والحركة عن الحيوة
على ان للتعميم ايضا وجها واما ثالثا فلان الايرادات بمنع سلب الحس والحركة
مع انه مكابرة غير تمام لانه غير حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي
اورده ثانيا على دليل مغايرتها القوة النفسية غير وارد وهي مبنى على النقول عن المراد
بالذبول وذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض له مرض في سن النمو والوقوف
فيفقد قوة النفسية وتزول وهو المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم
ذلك بعلامات يعلم بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض وليس
هو الذبول الذي يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى لا يخفى فساد الايراد
المبتني على عدم الوقوف والفرق بين بين الذبول بين المرض والطبيعي واما
سادسا فلانه قاصر معترف النقل واي عاقل يجوز ان يستدل بما قرره من القياس
الفاسد وكانه بجلالة شانه لم يعرف النفسية من قوتها انتهى بالفاظه وفيما ذكره

من الابحاث

من الابحاث نظرا اما اولا فلان قوله فلان الاقتضا الذي اورده مجمل اه
ان اراد ان القوم لم يعرفوا بانها صفة يقتضي الحس والحركة فنقول كما ان الاقتضا
مجمل يحتمل ان يكون تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في الحال وان اراد معنى اخر
فليتبين حتى ننظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا اه لا يكون
دافعا للايراد الذي ذكره المحقق الدواني لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ
ليس برهانيا على الاحتمال الذي ذكره ولا نزاع له مع من يرى انه يعلم وجود الحيوة
لقوة الحس والحركة بديهية على ادعاء صاحب المقاصد حيث قال والحق ان
مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية
مما لا يحتاج الى بيان وبالجملة الايراد المذكور انما يكون على تقدير كونه بديهيا او حد
سببا واما ثالثا فلان ما ذكره بقوله غير نافعة في ذيل قوله واما ثانيا منظور فيه لانا
سلمنا ان المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة لا للحس والحركة لكن اذا
قيل بوجود الحس والحركة فلا بد من القول بوجود قوة الحس والحركة فلم يلزم وجود الحيوة

بدون القوة الحس والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة
بينهما واما ما ذكره بقوله رابعا فهو متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني
في العضو المفلوج قائم ههنا ايضا فلا فائدة للعدول من العضو المفلوج الى
العضو المتحرك واما رابعا فلان قوله واما خامسا الخ لا ينفع له في دفع الايراد لان
الفرق بين الذبولين وان كان بينا لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال
على مغايرة الحيوة لقوة التغذية انما تم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة
راسا في حالة الذبول مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال الذي ذكره المحقق
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله واما سادسا لا ينفع ايضا في دفع الايراد
الذي ذكره المحقق سواء كان مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة للتغذية
او لقوة التغذية لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في حالة الذبول
ولا يوجد التغذية او قوة التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته لما ثبت قدرة الواجب

جل شانه

جل شانه وعلمه ارادان فثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه
باعتبار القدرة لا يكفي في الايجاد واتباثر لان الذات باعتبار القدرة يكون نسبته الى
الفعل والترك وكذا الى الضدين متساوية لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل
والترك وكذا العلم يتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبته الى الطرفين والضدين على والترك
السوية فلا بد من امر آخر يخصص احد الطرفين وذلك الامر الآخر المخصص لاحد الطرفين
هو الارادة واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة لا يمكن تعلقها باحد الضدين
الا ويمكن تعلقها بالآخر فالتعلق باحدهما دون الآخر اما ان لا يحتاج الى مخصص
آخر فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة راسا لجواز
القدرة كافية في الايجاد واتباثر لان القدرة وان كانت نسبتها الى الطرفين
متساوية لكن المفروض ان نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السوية ومع
ذلك يجوز ان تتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين دون الآخر فكذلك في
القدرة بلا تفاوت ويحتاج الى مخصص آخر فيلزم السر الخ وما يجاب به بمنع لزوم

التسبيه بناء على انه يجوز ان يكون تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين
لذات الارادة لان الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو بط لان هذا قادح
في اثبات الارادة لانه تعالى ان يقول انه يجوز ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين
لذات القدرة فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم ان نسبة الارادة الى الطرفين
والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا وان لم يتعلق الارادة به
قلت هذا جار في القدرة لانه يجوز ان يكون كذا لا نم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى الضدين
على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص وتحريره
انه تعالى ان لم يكن مريدا مختارا لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض من الاوقات
لكن التالي باطل فكذا مقدمته اما الملازمة فلانه ليس غير المختار الا واما بطلان التالي فلانه تعالى
تخصيص بعض الممكنات كايجاد العالم بوقت معين مع انه يمكن ان يوجده في وقت
آخر وانما قلنا ذلك لان حدوث العالم بل علة قدرته وهي امتنع ان يفعل الا
بالارادة المخصصة للمراد ببعض من الاوقات وفي الشروح ان معناه ان تخصيص بعض

الممكنات

من الممكنات بالوقوع دون بعض آخر منها وفي بعض من الاوقات دون بعض منها
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد وان يكون لصفة من شانها التخصيص والتأثير
بالارادة الا هذا ويتوجه عليه ان مخصصه جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية بذاتها معلولا
وبواسطة معلولا آخر وهكذا الى غير نهاية فلذا ما فسر الكلام به وفسره بما قدمناه اشتى وفيه
ما لا يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تفسيره ما ذكرناه من الابحاث اولا بناء على انه اخذ في الدليل
امكان ايجاد العالم في وقت آخر بقوله مع انه يمكن ان يوجده في وقت آخر يتوجه عليه جميع
ما ذكرناه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله ويتوجه عليه آه مندفع لان حاصل ذلك الاعتراض
انه يجوز ان يكون موجبا مقتضيا بذاته معلولا وبواسطته معلولا آخر وهكذا فلا يثبت الاختيار
وهذا مندفع عما في الشروح لان ما في الشروح مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب
كما جعل المورد وتفسيره مبتنيا عليه ايضا لا ان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات القدرة
ونفي الايجاب اولا حتى يتوجه عليه ما ذكره فلهذا ذكر المص دليل الاختيار بعد اثبات القدرة
ونفي الايجاب وهذا المسلك الذي سلكه المص لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة وله مسلك

او ذكره في شرح لمسئلة العلم حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد
وداع به عوا لا تحصيل لما يخيل او يتعقل من ملائمته ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا
بارئهم بما هو اشرف طرفي النقيضين وحسبوا ان كل ما يوجد بالارادة اشرف مما يصدر الفعل
عنه من غير ارادة وصعوه في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان
كل ما يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال
انه صفة زائدة العلم قديمة او محدثة تخصص المراد من العلوم ومنهم من قال انه علم خاص
بانه في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها
العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات ارادة
الواجب تعالى من مسلك افروهاته فما كان الواجب جل شانه خالق لصاحب الارادة
وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون مريدا كما ان خالق العالم يجب ان يكون عالما
كان الواجب جل شانه صاحب الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما قال ان مبادي الافعال الاختيارية تنتهي

الى الامور

الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او القوة
يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق وتباكه فطبيعة القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة قال فان قلت فكيف تحقق الثواب والعقاب فان ذلك نمرة
ان يضطر الانسان غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد
تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس لسابقة استحقاق وليس
ذلك لان من العباد حق على الله حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا
انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب الاستحقاق فكون احد الشخصين
مثابا والآخر معاقبا يستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجيح بلا مرجح ايضا اذا كان العبد مضطرا
في فعله فلا وجه في امره ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق المختار دون المضطر
وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة الانبياء هو الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون المضطر وهو ظاهر لا يخفى والحق
في الجواب ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فتذكر والا يلزم

الشق لان الارادة اذا كانت زائدة على الذات يلزم ان يكون حادثة عند المص
قدس سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله فاذا كانت حادثة فعلة لانه قد ثبت ان كونها
مسبوقة بالارادة وكذا ارادة وهكذا فيلزم التسلسل اما هو بالقصد واعلم ان القوم
فرقوا بين القصد واللزوم فعنوا بالقصد الارادة الصحيحة الجازمة وباللزوم الارادة الغير الصحيحة
التي لم يصل الى حد الجزم فان قلت اذا كان آه قد نقلنا هذا سابقا عن صدر
المدققين مع توضيحه واجاب عنه اي اجاب الجام عن سؤال الفرا اقبل سؤاله عن الفرا
فقال الفرا اي قال الفرا في جواب الجام وكان جواب الفرا عن سؤال الجام بوجوب
الجام عن سؤال الفرا منع ما تخصيص لكن توجيه من وجهين احدهما ان المراد بجواز
الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجح جائز والترجح الممتنع انما هو الترجح
الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح غير الارادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح
انما يستلزم الترجح بلا مرجح اذا لم يكن الترجح بالارادة اما اذا كان بالارادة فلا يستلزم
الترجح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا الوجهين منظور فيهما

اما الاول

اما الاول فلان الترجح بلا مرجح بط مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح او لا و
التخصيص في قواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها فكلام
الشارح ههنا في غاية السقوط وجه السقوط ان الشق لما بين استدلال المص على ان الارادة
ليست امرا آخر سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اول لزوم التسلسل وتعدد القدماء
لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة عليه وذلك ظاهر ثم الظاهر من
هذا الكلام انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المص وحرره من جانبه وانت تعرف
ان هذا الاعتراض انما يكون لو كان مذهب المص زيادة الارادة اما اذا لم
يكن مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل ولا تعدد القدماء وانما قلنا ان الظاهر من كلام الشارح
انه اعتراض لانه يمكن ان يقال ان كلام الشارح ليس اعتراضا على استدلال المص بل هو
تحقيق المقام لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد عن سوق الكلام
وهو نفس العلم اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها هو نفس العلم بها

من حيث انها اشياء مدركة لنا بالحواس والجهة ان تلك الاشياء التي تدركها بالظاهرة
والباطنة وتلك القوى الجسمانية مدركها الواجب جل شانه ايضا بهذا الوجه الذي
تدركها لكن لا بالالات المذكورة فتعالى جل شانه عنها وفقرنا اليها انما هو بسبب
تعلقنا بها بصيغة المفعول والضمير المجرور راجع الى العلم وقوله الذي
اه الموصول والصلة في محل الجر ليكون صفة للمتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك
الضمير المرفوع فيه راجع الى المتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك بصيغة المفعول
غاية ما في الباب يعني ان مراد المص من الادراك هو ادراك الجزئيات
المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا لا الجزئيات المدركة لنا بالسمع والبصر
فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة اطلاق السمع والبصر عليه تعالى دون الشام
والذائق وغيرهما وبناء على هذا الحمل يرد الاعتراض على جل الشارح على ما سيذكره
المحشي من ان تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح لا يناسب عموم عبارة
المص لان المص قدس سره قال والنقل دال على اتصافه بالادراك والادراك عام شامل

للادراكات

للادراك بالسمع والبصر وغيرهما فالتخصيص غير مناسب هذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن قيل واقول لا خفاء في ان كلام المص بظاهره عام لكن لما كان
في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر عالم وحي مريد فناسب ان يحمل كلامه
ههنا على كونه سميعا وبصيرا وعموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت
سابقا بالدليل العقلي وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا بصيرا ولا حدس انتهى وهذا الوجه
وان كان لائح من قوة بعد قليل تامل لانه لقائل ان يقول انت خبير بانه لا نزاع في ان
اسماء الله تعالى توقيفية فلو كان غرض المص عد اسماء الله تعالى كان ما ذكره الشارح
موجها لكن الكلام في المعاني التي تتصف الواجب جل شانه بها سواء كانت الالفاظ
الموضوعة بازائها يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا مثلا الواجب جل شانه
مدرك المدركات فيتصف بادراك المدركات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك
المذوقات لا يطلق عليه جل شانه فالمناسب حينئذ ان يقال عموم المتن بجار على الله وكل
حي يصح كونه سميعا وبصيرا واعترض عليه المص قدس سره في نقد المحصل بان قوله

ای یصح اتصافه بالسمع والبصر لیس بقطعی ولان اکثر العوام والنساء لا یسمع لها والقریب لا یبصر
والذی لا یبصر لها ولا یسمع لها فلو لم یمتنع اتصاف تلک الانواع بالسمع والبصر لما جاز تسمیة
اشیاء اصلها عنها وما قال صدر المدققین ذکره فی رسالة اثبات الواجب
بذاته ای یکون عالما بذاته لا بالالات مانع من فرض الترکیب فیه ان مذهب
المص قدس سره ان الجزئیة صفة للموجود الخارجی لا ان الکلیة والجزئیة لا یتصف بهما المعلوم
بل الموصوف بهما انما هو العلم علی ما اعترض به محقق الدوانی وصدر المدققین ایضا علی ما مر
سابقا مع بیان فساده فالمص قدس سره لما کان قائلا بان الموجود الخارجی
متصف بالجزئیة والجزئیة وصف رفیع ان یقول ان المسموعات والمبصرات وکذا
غیرهما علی الوجه الذی یکون مدرکة لنا یکون بهذا الوجه مدرکة للواجب جل شانه
ایضا لکن بدون الاحتیاج الی الالات اما من قال بان الکلیة والجزئیة لیستا
وصفین للمعلوم والمدرک بل هما وصفان للادراک فلا یصح ان یقول
ان المسموعات والمبصرات وغیرها علی الوجه الذی یکون مدرکة لنا یکون مدرکة للواجب

جل شانه ا

جل شانه ایضا لان تلک الامور مدرکة لنا علی الوجه الجزئی المانع من فرض الشرکة و
بناء علی اصلهم من ان الکلیة والجزئیة وصفان للادراک لا یکون تلک الاشیاء
مدرکة له تعالی علی الوجه الجزئی بل علی الوجه الکلی کما عرفت فیما سبق فی تاویل کلام
الفلاسفة والی هذا الذی ذکرناه مفصلا اشار الیه المحشی بقوله فکلامه المذکور معتبر
ویمکن ان یقال ان ما ذکره الشیرازی من ان الکلیة والجزئیة وصفان للعلم والا
دراک لا للمعلوم والمدرک انما هو مبنی علی زعمه من ان هذا تحقیق مذهب الحکماء
وما ذکره فی مبحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات وغیرهما مدرکة لنا وجب
تعالی علی الوجه الجزئی یکون بهذا الوجه مدرکة لنا لکن لا بالالات انما هو مبنی علی
تحقیق مذهب المتکلمین وفی کلام المحقق الدوانی فی رسالة اثبات الواجب
اشعار بذلک حیث قال فی اوائل مبحث السمع والبصر وسبقه المحشی ایضا ولما
رای تعالی مدرک المبصرات والمسموعات علی النحو الجزئی بذاته بناء علی ما ذهب
الیه جمهور المتکلمین من انه تعالی یدرک الجزئیات بالوجه الجزئی فح لا یکون کلا

من که سند دهم بر هر سفره نان بجو عزم درحه
یاران جنت بیند

مهما مغرا وما قيل القائل هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديد
بدة دون سائر الصفات يعني لم لم يحكم برجوع هذين الوصفين الا سائر
الصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها حيث لم يرد السمع اي لم يرد
الشرع وهذا دليل وتعليل لارجاع سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم
بازائها اي بازاء سائر المحسوسات غير السمع والبصر لا يخفى ما فيه هذا خبر لقوله
وما قيل فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع يعني ان الوجه الذي
يكون باعثا للحكم بارجاع ادراك سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم يكون بعينه
باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات ايضا الى العلم وهذا كلام
حق لا عتبار عليه لان كل واحد من السمع والبصر ادراك خاص وكل ادراك خاص
راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة والارادة وغيرهما فلا معنى للاستغناء
في رجوع السمع والبصر الى العلم دون غيره من الصفات كالقدرة والارادة فان
مجرد اطلاق لفظي السمع والبصر هذا ولما ذكره المحقق بقوله مع ان ظواهر النصوص مشعرة

بالمغايرة

بالمغايرة الذاتية ومحاصل ان المستفاد من الشرع انما هو اطلاق لفظي السمع والبصر عليه
تعالى لا اثبات معنى السمع والبصر لان معنى السميع هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير هو
العالم بالمبصرات واثبات علمه تعالى بجميع الاشياء كليها وجزئيها ثابت بالعقل مستقلا
على ما عرفت مرارا فما ثبت بالشرع الا اطلاق لفظي السمع والبصر عليه تعالى فيه ما فيه
ان الابصار الخ هذا اشارة الى بيان الامر الباعث لشيخ الاشعري انما لعلم بديهة
ان لا معنى للابصار الا الادراك بالحاسة وكذا لا معنى للسمع الا الادراك بالحاسة
ولما استحال على الله تعالى الا كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى ادراك المسموعات
والمبصرات لكن لا بالالات ولا شك ان هذا الادراك قسم من العلم فظهر وجه
ارجاع السمع والبصر الى العلم وهذا بعينه وجه لارجاع ادراك سائر الحواس غير السمع
والبصر الى العلم ايضا حاصله ان المراد بالعلم التام هو العلم بكنهه ولوازمه
وقوله ما قيل القائل هو قاض عضد قوله فدفع هذا الاستدلال ما مر والمراد بما مر
هو قوله وضعف ظاهر آه قال الشارح والجواب ان كل منهما صفة قديمة لها تعلقات

داني كه چه گفت مرا آن
بيباك سير تو خود چه آدمي عشق تيم

حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته تعالى زائدة قديمة
ولها تعلقات حادثة واما الجواب على ما ذهب اليه المص قدس سره من ان
صفاته تعالى عين له تعالى فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر انما
يكون اذا كان ذانك الادراكان انفعاليين وبالتين مخصوصتين كما بالقياس
الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس له جل شانه علم انفعالي
اصلا وان مناط علم الواجب جل شانه ليس وجود الاشياء وحقيقتها بل مناط علمه تعالى
بالاشياء نفسها وقضيتها كليتها وجزئيتها ومسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته
البسيط المحض عين ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الاشياء سواء كان بالكليات
او الجزئيات المجردة او المادية او المسموعات او المبصرات يكون ازليا لان
مناط انكشاف جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غير والحادث والمتجدد
والمتغير وكذا غير المتغير ايضا انما هو المعلوم اذا عرفت هذا العلم ان ما ذكره المحشي
في هذا المقام بقوله والاولى ان يقال ان كلامه اجمل وما ذكرناه هو المفصل

انفعالي

قال الشارح

قال الشارح تواتر عن الانبياء اه اعلم ان هذا ليس شرحا لكلام المص قدس سره بل هو
دليل آخر براسه وشرح ما ذكره المص قدس سره هو ما ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته تعالى
عامة شاملة اه لا علامة الضمير المجرور فيه راجع الى الغير وفي قوله ومن جملتها
راجع الى الممكنات والضمير المرفوع في قوله وهو معنى التكلم راجع الى القاء الكلام
احدهما التكلم اي ايجاد الكلام نحو تكلمت كلاما بكلام وفيق هذا يدل على ان
الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله
تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وقوله بكلام وفيق يكون الكلام فيه بمعنى
ما به التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنى الكلام لكذب الصغرى اي لكذب
صغرى القياس الثاني لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الاول
انما قلت من اشتراك لفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين يوجب دفع التدافع
بين القياسين المذكورين لانه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم
اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين

فالاولى ان يقال فالحق ان التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام
بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد في القياسين المذكورين وانما قلنا
فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ان يقال في توجيه كلامه ان مراده ان التدافع
انما نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد فيهما محل تأمل لان
الموجب للتدافع بين القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك
في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع اي غير مفضي حتى الجلد
والعلاف انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والعلاف غير مفضي مخالفة اللفظ
المراد باللفظ ههنا البديهي يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا ظ بديهي والقول
بقدم المنتظم من الحروف مخالفة الظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل
الذي اقيم على عدم جواز قيام الحادث على الواجب جل شأنه ولهذا خالفوا
الدليل ولم يخالفوا اللفظ وقوله حادث اي قول الله تعالى حادث والمراد
بالذات قوله قائما بذات ذات الواجب جل بالقدرة اي بالقدرة

فقط

فقط لا بقول كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شيء بكن يلزم ان يكون
كن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت وما كان مباينا لذات الواجب
جل شأنه يكون محتاجا بقول كن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا
بالقدرة اي لا بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفى عليك الخ ليس من شرح
المقاصد بل هو سابق عليه من شرح المقاصد والغرض من قوله ولا يخفى عليك
الخ هو ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما بمعنى مادة التكلم بل هو كلام بمعنى المتكلم
واعلم ان الغير بالجر معطوف على قوله لا لقوله فهذا التعريف وهو خلق
الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر من الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل
ليس صفة حقيقية له تعالى لان الخلق بالفعل امر حادث ليس بثابت في الازل
بل هو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام امر هو مصدر لتأليف
الكلمات او القدرة على ذلك التأليف وخلقه التكلم مطلقا اي
سواء كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص بالواجب جل ذكره لا معنى له

صح كر

الا ان يعرف غير ظاهره وهو ان يراد بالمدلول المذكور المدلول بالدلالة
العقلية وح لان التكلم الذى هو صفة له تعالى علة للكلام اللفظى ومبدأ له
فدلالة كلام اللفظى عليه من قبيل دلالة المعلول على العلة وهذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر
من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها
خلاف الظ يصح على هذا التقدير راى يصح على راى الاشاعرة ومذهبهم الحكم بان كلام
تعالى معنى قائم بذاته تعالى وقديم لانه قايلون بزيادة الصفات على الذات فى
الواجب تعالى عن ذلك وهذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام التكلم الحقيقى وهو
القدرة على تاليف الكلمات لا ما به التكلم الذى هو المنتظم من الحروف
الا على القول بان الموجودات اه يعنى اذا كان علمه تعالى بالاشياء حصوليا بكون
جميع الاشياء قائمة بذات الله تعالى قياما علميا ويكون الصور العلمية للاشياء
قديمة ومن بعض تلك الاشياء التى يكون باعتبار الوجود العلمى والشهود العلمى
قائمة بذاته تعالى عن ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون الكلام بمعنى ما به التكلم

قائما بذاته

قائما بذاته تعالى عن ذلك وقد يا بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس فى الاشا
رات على ما نقله المحشى سابقا وقد عرفت ايضا معنى كلام الشيخ بحيث لذلك ان القوم
نقولوا ان شيخ العلم الحصولى فى الاشارات كالالفاظ الدالة اى كما ان الالفاظ
الموجودة فى مخارج متعددة كك هذه الالفاظ باعتبار الشهود العلمى متعددة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام الواحد الى الامر والنهى
والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب المتعلق لان هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى
التكلم الذى هو صفة حقيقية له تعالى لا فى الكلام بمعنى ما به التكلم ولا يخفى
ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه تعالى
صفة له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما فاذا رجع الكلام الى العلم الاجمالى يلزم
رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم وتلك الزيادة اه هذا التحقيق
المحشى وقد ذكر هذا التحقيق سابقا فى حاشيته المعنونة بقوله انه وذلك لوجوب
اه وحاصله ان زيادة العلم على ذاته انما يصح فى العلم الانتزاعى الذى يكون زائدا

على

اى فيزدوا عليه
هذا القول وهو
ليس قابلا به

على التعقل والمراد بذلك العلم الانزاعي هو العلم بالمعنى المصدري الذي اشتق منه
علم يعلم وعالم لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا
لم يقدحوا اي لم يقدحوا في شيء من القياسين قيل عليه القايل هو صدر الدين
قتيبي في رسالة اثبات الواجب واعلم ان غرض صدر الدين قتيبي ان اللفظ انما هو
الحروف المرتبة المتخيلة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب انما هو نقش الا
لفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ وينادي على ذلك
قوله فان النقش الفرس آه وعلى هذا لا يكون قول المحشي اقول لا خفاء واقعا لما اورده
وكان المحشي تفطن بذلك ثم قال وبحاصل ان ابعاده آه لكن بعد فيه تامل لان
ما ذكره في دبل بحاصل حاصله ارتكاب المسامحة والمجازفة القول بان اللفظ مكتوب
ولا نزاع لصدر الدين قتيبي في المعنى المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا
حقيقة على ما بيناه بما ذكرنا يندفع ما قيل في توجيه كلامه انه لان الكتابة تصوير
اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب

هو المصور

هو المصور على هذا التعبير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من جنس الحروف و
الصوت كما ان تنقش الفرس تصويره على القرطاس فالمصور فرس ولا
يلزم من ذلك ان يكون صورته المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى ووجه الاندفاع
ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض
انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال
على الالفاظ وان يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ارتكاب المجاز والمسامحة لا
طلاق اللفظ على النقش الدال عليه في هذا الجواب نظر القايل هو صدر الدين
قتيبي في رسالة اثبات الواجب جاريان فيه ان اريد ان القياسين
المذكورين جاريان فيه لا على سبيل التعارض فهو بط وان اريد انهما جاريان
على سبيل التعارض فهو حق لكنهما جاريان ايضا على سبيل التعارض في المعنى الاخر
الذي قال به الاشاعرة فقوله معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران منظور
فيه وذلك لا يجدي نفعا عدم النفع انما يكون اذا كان محل النزاع بين

اراد بالانزاع هو ما ذكر انه تصويره فان قيل المكتوب في المصحف ايضا

الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المولف المنتظم الحادث هل هو كلام الله تعالى ام
لا وهل ان ذلك ليس بمحل النزاع بين الفريقين لانهما متفقان في ان هذا
المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى والكلام في ان كلام الله تعالى
هل هو منحصر في ذلك ان يكون له معنى اخر سوى هذا المولف الحادث فالمعتزلة
يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما انه
من جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المولف الحا
دث كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك واعلم انه يمكن تتميم
الدليل بحيث يفيد الحصر ايضا بان يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما انه
ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي على ان
كلام الله تعالى امر اخر ايضا غير المولف الحادث فيلزم الحصر بذلك المولف الحادث
فح يندفع ما ذكره انه بقوله وجوابهما اه واعلم ان انه قال قبل قوله وجوابهما اه منا
فح غ الارادة وقد يقال عليه ان وقوع كلمة عقيب ارادة يكون الاشياء على ما يقتضيه

كلمة

كلمة جزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي
يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و
تسلسلت وان جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له على حدوث كلمة كن واجيب
بانه على حقيقته وتفسيره انه ليس قولنا شيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا
القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو قيل فيه شيء لكان
هذا القول كما يقول ما اقول لاحد عند ارشاده الا ان اقول له اعلم فانه لا
يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الا
رشاد لكان قولك اعلم انتهى واعلم ان ما نقل سابقا عن المقاصد ان الواقع
بكلمة كن انما هو المحدث لا كل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا
يدل على انه لا يكون كل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى
اذا اردناه يدل بحسب الظاهر انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان
اذا للتوقيت فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب جل شانه اذا

كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ووقوع حوادث الغير الزمانية ممكن

فان يجاري فيه او فيه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان القياسين انما

يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه

الا القياس الثاني ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة

والمعتزلة انه هل يكون للواجب جل شانه صفة حقيقية غير العلم والقدرة وهي الكلام

النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم

والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة ينازعون في ذلك فاذا

لزم على الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي على العلم او القدرة فلا يبقى الا النزاع في اطلا

ق لفظ الكلام النفسي على العلم او القدرة وهذا نزاع لفظي لا يكون معتبرا عند ار

باب البحث عن المعاني وهو معتبر اي قول من جهة وقيد من جهة معتبر في كل من

الوجهين الاخيرين لكنه معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا

او له الكلام على ازلي يتعلق به الا باحد من الثاني ويلين الاول ان المسموع له

العضدي

نوع من الثبوت في الازل منفكا عن الوجود كما قال به بعض المتكلمين وهذا غير معقول

والثاني ان معنى ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصف الكلام با

لازلية وصف بحال متعلقه فلا حاجة الى ما ذكره الشارح بقوله سيجيء كلامه الازلي

ومحاصل ان قيد الازلية مستدرك وقوله محاصل ان الكلام اي محصل معنى المسموع عنه

بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله لان المسموع عنه بلا صوت

وحرف انما يتحقق باعتبار الوجود المثالي البرزخي او الوجود العقلي على ما ذكره المحشي

لا باعتبار الوجود العيني بالقاعدة الغير المجرد وفيه راجع الى اللفظ ما قال

اي ما قال الغزالي فان قيل مطلق الكلام هذا السؤال على وجه الاستفهام و

التفتيش لا على وجه الايراد والاعتراض قوله مشترك لفظي اي مشترك لفظي بقرينة

قوله او مشترك معنوي او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا

للقدر المشترك بين الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا بخصوص شيء منهما كان

يكون موضوعا لما يبنى عن الهم او مجازي اي يكون في احدهما حقيقة وفي

الاخرى مجاز يسمع الكلام من حيث باب الافعال لانه الباب الرابع والضمير المستتر
تحته راجع اليه تعالى والكلام بالنصب ليكون معقول يسمع على اللفظى اى على
الكلام اللفظى الذى هو من مقولة الصوت والحرف والحاصل ان من معنى الكلام عند
النحاة هو ما معنى الواقع كالاخبارات او ما يبنى عن الطلب كالانشائيات وهذا
المعنى الكلامى افراد ثلثة احدها الكلام اللفظى الذى لا يكون من جنس الصوت والحرف
وثانيها الكلام اللفظى لكن باعتبار عام المثال والبزدوى والثانى والثالث يكون
بلا صوت وحرف والاول مع الصوت والحرف قوله اى معنى الكلام الذى يكون
مشتركا معنويا هو ما يبنى بلا صوت وحرف والكلام الذى مع صوت وحرف
لكن الكلام الذى بلا صوت وحرف قسمان الاول معنى الكلام مطلقا والثانى
الكلام اللفظى الذى يكون موجودا فى الرنج او العقل فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك
المذكور قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم واحد صوت وحرف وان
اشتهر فيه اى فى غير المعانى الا الاطلاع الحضورى اى الاطلاع الحضورى

نخاص القى اليه الكلام بصيغة المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام با
لرفع بالمعنى المذكور وما نبئ عن الواقع يتعلق المتكلم الضمير المستتر فى يتعلق را
رجع الى الكلام بمعنى المبنى عن الواقع والمتكلم بالنصب ليكون معقول يتعلق
والاولى بحسب العبارة بالتكلم بدل قوله المتكلم وكانه منصوب بنزع الخافض
وحاصل المعنى ان سماع الكلام بدون الصوت والحرف متصور لان السماع لا
يكون الا الاطلاع الحضورى الخاص ويجوز ان يحصل من القى اليه الكلام الاطلاع
الحضورى على الكلام الذى هو قائم بالمتكلم والحق ان هذا راجع الى العلم الحضورى
والعلم الذى يحصل بالسماع انما هو علم خاص يحصل بحصول صورة المسموع فى السامعة
على ما بين فى معرضه الا ان بنى انه يجوز ان يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع
فى السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا فى الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامعة
على ما هو المتعارف فى السماع كلا السماعين اى السماع مع صوت وحرف
والسماع بلا صوت وحرف فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما دام متعلقا

بعالم الملك اى الشهود وحضور سمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال
سمع بلا صوت وحرف وهذا اى عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم
التجرد وهذا العالم انما هو منتهى العارفين واما الجواب عن الرابع حاصل
الجواب ان موسى على نبينا وعليه السلام سمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك
انه لم يسمع ما يسمع موسى ع من كان له اذن سامعة وان كان قريبا منه فظهر ان
الكلام الذى يسمع موسى كان قريبا منه ع وفيه نظر لجواز ان يحدث الله تعالى فى سمع
من كان قريبا منه ع ما يمنعه عن السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال انه
يمكن السماع بلا صوت وحرف بان يحدث الواجب جل شانه صورة السمع فى السامعة
بدون ان يحصل الصوت اولا فى الهواء ثم يحتاج الى ان يصل الى الصماخ على ما هو
المتعارف فى السماع ونظير هذا الرؤية ايضا لان المتعارف فى الرؤية هو ان (خ مدر) يشترط
فى الرؤية مقابلة المرئى وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وغيرها ومع
ذلك ذكر انه يجوز ان يحصل صورة المرئى فى الحس المشترك بدون مقابلة المرئى

فيه ان الاتصال جائز فى عالمى الملك والمثال فلا معنى للتخصيص بان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما دام متعلقا بعالم الملك يسمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف منه

فى الخارج

فى الخارج وبدون تادية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا بطريق
خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء عليهم السلام على ما حققه الشيخ
فى كتاب الشفاء بايجاده له اياه اى بايجاد الله تعالى لموسى ع
الكلام فى هواء خاص له خصوصية بموسى ع دون من كان قريبا منه ع ولهذا
سمع موسى ع دون من كان قريبا منه ع اختص السماع بجهة مخصوصة فيه
نظر لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام فى الهواء المحيط بموسى ع من جميع الجوانب
لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل الفاء المعانى بالرفع
خبر لقوله الام الالهى على ما مر يحتمل ان يكون ما مر اشارة الى مبحث السمع
والبصر وان يكون اشارة الى ما مر فى الحاشية المعنونة بقول النسفى وهو انه سمع
الكلام الازلى بغير المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم من كون السماع والرؤية
قسمين من الاطلاع الحضورى تعلقهما بغير المحسوسات ايضا نعم لو لا كان السماع
والابصار نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضورى يجب ان يتعلق السماع

بالاصوات والرؤية بالذوات التي لاضوء ولو كان لكل واحد منهما تصور من
جهتين احدهما بطريق العادة وهو طريق ثانيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار
فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس المشترك مثلا بدون مقابلة المرئي في
الخارج وبدون تأدية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع فبان
يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء
ثم نخرج الى ان نصل الى الصماخ على ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر حال ما ذكره
الشيخ بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة لان
خرق العادة انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحرف غير ممكن لانك
قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين
لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا
القسم الخاص من الاطلاع فلا نزاع لان النزاع في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق
العلم لا من جهة مخصوصة بل من جميع الجهات في جهة مخصوصة لا في جميع

الجهات

الجهات قوله فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت باعتبار
الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع ح من جميع الجهات فعند
التامل لا يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع
الصوت من جميع الجهات لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص يحيط جوانبه
اشخاص يتناوبون دفعة فانه يسمع من جميع جوانبه وان واحد فكما يجوز ذلك
في حقنا فيجوز ذلك في حق النبي ص بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان يكون
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام سمع من جميع الجهات كلام الله تعالى و
نحن نسمع كلام المخلوق من جميع الجوانب فيه الغرض المذكور يحتمل ان يكون
راجعا الى الجواب الثاني وان يكون راجعا الى الجواب الاول موجودين
صفة للصوت والحرف لا يقع عدم الصحة مبنى ما ذكره انفا من ان الصوت
الموجود في الخارج له وضع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات
وقد عرفت ما فيه كان مغايرا للجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني

بالوجود المثالي للصوت والحرف لا نفي الوجود مطلقا سواء كان عينيا او مثاليا
والوجود المثالي للصوت والحرف يمكن مرجح بجهات واما الوجود الخارجي للصوت
والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد عرفت ما فيه على هذا المذكور المراد بهذا الذ
كور ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب الاول ان المسموع اه وحاصله هو ان انه
حمل الجواب الاول على نفي الوجود للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا
او مثاليا وفي الثاني اعتبر الوجود المثالي للصوت والحرف ليحصل المغايرة بين
الجواب الاول والثاني يلزم ان يسمع اه يمكن منع اللزوم مستند الجواز
ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة الى موسى ع
المتضمن للجواب الثاني فان قيل قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول
والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم لو حمل اه فكيف يجوز ان يحكم ههنا بان الجواب
الاول متضمن للجواب الثاني قلت الحكم بالتضمن ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في
تاويل قوله نعم بل الحكم بالتضمن مبني على ما ذكره قبل قوله نعم حيث قال سابقا فحصل

/ الجوابين /

الجوابين واحد هذا توجيه كلامهم وفيه تامل لانه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين
الجواب الاول والثاني يلزم ان يحمل عليه وح لا يصح الحكم على التضمن وايجاده تعالى
اياه اي ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي ع ومحاصل ان ايجاد الله تعالى الا
لفاظ في لسان النبي ع ليس شرطا لوجود الوحي بل شرط لظهور الوحي وذلك الظهور
بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحى اليه كموسى ع مقارنته له اي مقارنة
تحقق الالفاظ للوحي عالم الملكوت اي عالم التجرد وهو الوجود الذي
اه الضمير المرفوع راجع الى الوجود المطلق وان كان بالمجاز اي في بعض الاعتبا
رات لا مطلقا في العلم السابق السابق على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالي الذي
هو عين ذات الواجب جل شانه متعلقاته جزء لقوله فجميع ما يندرج والضمير المجرور
في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي ومن جملتها اي من جملة متعلقات
العلم الاجمالي الذي هو عين الذات يعني بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي
هو الكلام اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم الاجمالي كسائر الاشياء وله

صفة اخرى غير المعلومية وهي كونه متعلقا التكلم الازلي على المشهور انما قال ذلك
للاحتراز عن الكلام النفسي اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره الشهر
ستاني والغزالي والمحشي ايضا وغيرهما من التاويلات فانه بعد التاويل والصرف
عن الظاهر لا نزاع مع القايلين بالكلام النفسي هي محاكية عن الامور مخارجة اي
مخارجة عن الاذهان ومحكاية عن الامور مخارجة بالمعنى المذكور انما هي في الاخبارات
والمقتضية للطلب انما هي الامر والنهي لان الامر دال على طلب الفعل والنهي دال
على ترك الفعل فالمراد يكون معاني الالفاظ مقتضية للطلب في الامر والنهي هو كونها
بحالة تمكن ان يفهم من الفاظها الدالة عليها طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي
العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر نفس الطلب لا انه مقتضي للطلب الموجودة في
الاذهان صفة للمعاني وظني ان من حكم بهذا التوجيه وجيه مقصور معقول
بحسب نفسه لكن مذهب القايلين بالكلام النفسي فيه على ما نقل عنهم ما في حمل كلامهم على
ذلك كيف ولو كان مرادهم ذلك لم يكن لاحد رد عليهم وارتفع التخالف بين

الفريقين

الفريقين وقول المص قدس سره والنفساني غير معقول صريح في ان الكلام النفسي القديم
معناه غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه المعنى الثاني المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكر
ه بقوله او بمعنى العلم بما يتكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلي وصفا
بحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول هو التكلم بحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة
او العلم الاجمالي اه واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد ذاتهما
ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام على هذين كما سيجيء
في كلام المحشي في كلام المحشي وكان غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التا
ويل يوجب رفع النزاع فيقول كلام المحشي الا اعتراض على الاشاعرة او بمعنى عطف
على قوله بمعنى التكلم بحقيقي وحاصل انه لا معنى للكلام الازلي الا باحد من المعنى فاعلم ذلك
كانه اشارة الى انه يصير النزاع ح لفظيا لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم فرض
المحشي ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى ولكن ح يصير النزاع لفظيا
واعلم ان التكلم بحقيقي اذا كان عبارة عن القاء الكلام المعنوي او اللفظي

يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي والمعنى فيكون التكلم بحقيقته راجعا
الى الايجاد والتأثير فيكون التكلم بحقيقته زائدا من القدرة فلا يكون غير القدرة
فما ذكره المحشي بقوله وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل تأمل فتأمل
وبذلك يندفع التفسير الذي ذكره الشارح التبعي الذي ذكره الشارح مبني على ما هو مذهب
الاشاعرة من ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك
لا يندفع التفسير لان الكلام الازلي اذا كان مدلول الكلام اللفظي كما هو مذ
هبهم يكون التفسير بحاله لان مدلول اللفظ محادث حادث بالضرورة على ما
سيذكره المحشي فالشارح قابل بانه لو كان مرادهم من الكلام الازلي ما ذكره المحشي لا
يكون بعيدا لكن نزاعه مع المحشي هو ان ما ذكره المحشي هو معنى الكلام الازلي خلاف
ما نقل عنهم من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما
هو مدلول الكلام اللفظي وما ذكرنا يظهر حال ما سيذكره المحشي بقوله فلا يصح وبقوله
ح يندفع الشر المذكور عن كلامهم بلا تحمل هذا صريح فيه نظر لان عبد الله

بن سعيد

بن سعيد القطان من الاشاعرة ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذ
كرنا وليس مذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم بحقيقته الذي غير زائد
على الذات كيف ومحال ان جميع الصفات الكمالية زائدة على ذاته تعالى عندهم ومحاصل
انه فرق بين ان يقال ان مرادهم ذلك وبين ان يقال ان المعقول ذلك والمسلم هو
الثاني دون الاول ويمكن ان يقال قوله فلا تعقل يكون اشارة الى ذلك المعاني
المذكورة وهي اقتضاء الالقاء والقوة على الالقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ ومعا
نيها بما هو معلوم بالعلم الازلي لا ان التكلم الازلي يتعلق بالعلم الازلي حتى
يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء
معلوما بالعلم الازلي ذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك
ان التوجيه المذكور كما انه فيه ذلك التحمل كذلك في قوله غير زائد على ذاته باحد المعنيين
المذكورين وهما التكلم بحقيقته والعلم الاجمالي بما يتكلم قال الشارح طلب الرجل اه اورد
عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتجدده وهو ممكن وليس بنفسه

واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من
يطلب منه شيء محال الاولى وجه الاولوية هو ان التكلم انما هو بمعنى خلق الكلام و
الكلمات وايجاد الكلام والكلمات لا خلق الحروف الدالة نعم خلق الحروف الدالة لازم
لخلق الكلام والكلمات فخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات وانما قال
والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكلمات من
قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم وهو امر اعتباري اي صفة اعتبارية
لا صفة حقيقية على المعاني المراد بهذه المعاني هي المعاني المحاكية عن الامور الاخر
والمراد بالامور الاخر الاشياء المحكية على التعميم المذكور اي المذكور سابقا من ان
المراد بما به التكلم ما يبين عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام اما ان
يراد به ما به التكلم فهو كيفية حادثة قائمة بالهواء التكلم فاما ان يلزم ان لا يكون احدنا
ايضا متكلما واما ان يراد به مدلول ما به التكلم وهذا يرجع الى العلم على ما مر سابقا ولا نزاع
في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير العلم والقدرة وغير سائر الصفات حتى يلزم وجود الكلام

النفي على ما يدعيه الاشاعرة فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ محادثة
ليس غرض المتكلم النزاع في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا بل مقصوده
انه لما لم يقم دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت الكلام النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة
فلا يكون كلامه تعالى النفسي معقولا اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت
صفة غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ وحروف الدالة يطلق عليها
الكلام النفسي واما معاني الالفاظ فليست الا صورا ذهنية وصفات بازائها الالفاظ
والصورة الذهنية هي العلم فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم ومحال ان مذهبهم ان
الكلام النفسي صفة غير العلم والقدرة وسائر الصفات قلت هذا تاويل اه
ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال ان هذا التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو
المقرر من مذهبهم ان الكلام النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة والارادة وغير سائر
الصفات وبناء على هذا التاويل يهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظ لا يخفى قال الشارح
وقد نبهنا في مبحث المسموعات لا باس بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة

الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات
المشهورة والمعتزلة لفؤادك وواقفهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك
ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه
عبر والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر
اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا
ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر فاما
لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من

اي اذا كان الكلام حقيقة هو ما في النفس
يلزم ان يكون الامر متكلما وارتكابه
مكابرة منه

الكلام /

الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المد
لول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة فالا
شاعرة يدعون ان لمتنبيه احد طرفي الخبر الى الآخر فائدة بنفس المتكلم ومفادة للعلم لان
المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الا
رادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمجبر بعبده بل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض
عليه بان الموجود في ما بين الصورتين صيغة الامر فلا حقيقة اذ لا طلب فيها ام فلا
الارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الا
خبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ويقابل
ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صو
رتي الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا انتهى واعلم

شارح الاعتراض جاز في صورة الاخبار
عما لا يعلمه ان يقال ليس هناك حقيقة
الاخبار اذ لا اخبار هناك بل صيغته
وصورته وكان انشاء لم يذكره
مفادا على فهم المتعلم منه

ان دليل الاشاعرة على ما نقله الشه بقوله فالاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي
الخبر اه لما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة والكراهة قد ذكر
الشه الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والنهي وبقي شق اثبات المغايرة للعلم بلا
اعتراض فاراد الشه ان يعترض عليه وحاصل اعتراضه ان المستدل ان اراد ان
المعنى النفسي في صورة الاخبار عما لا يعلم مغاير للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم ولا يضر
المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم بمعنى التصديق بل قالوا ان الكلام
النفسي يرجع الى العلم بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقا اي سواء كان مع التصديق
بنسبته اولا وان اراد انه في صورة الاخبار عما لا يكون المعنى النفسي غير الادراك المطلق
بمدلول الخبر فهو غير مسلم لان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا اي سواء كان حصوله له تصديقيا او تصوريا وبما وجهنا كلام الشه
اندفع عنه ما اورده عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا

يعلمه

للعلم بمعنى

للعلم بمعنى الادراك المطلق والمحشي حمل كلام الشه على نفرة الاشاعرة وبيان اثبات مغا
يرة المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد
مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد عرفت ان كلام الشه ليس نفرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض
بل هو اعتراض عليهم على ما حررنا وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات
الواجب تحديده في مبحث الكلام النفسي ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد
مقدمة هي ان صفة التكلم فيا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم
القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات
التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه

الحكماء من ان كلامه تعالى علم ولا مذهب لطنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف وما يشمل الاصوات والحروف والمعاني
ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع
المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف با
للغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان مخاطب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المعنى والحضور
والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد
اطرد العرف على من انشا كلاما بكتابة يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام
بانه قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وينسب اليهم
هذه الاقوال بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله

المعتزلة

المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى انه كتبه في اللوح المحفوظ واوجده في لسان الملك
والرسول قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس
لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ
والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاداته
دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا
انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة
على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة
لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يودي
الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات
في محالها والنحو عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر لا يمكن الدلالة على نفي الكلام
النفسي ولو نفوه لزمه القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي مما سبق وبعد ثبوت
الكلام النفسي تم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل انتهى كلامه

وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام
يستلزم ان يكون صفة التكلم راجعا الى صفة القدرة لان قوة التاليف هي
القدرة على تاليف اللفظي لا في التكلم والكلمات المرتبة ولو تركنا عن ذلك فنقول
بخاصة الكلام ولا نزاع للمعتزلة في ذلك التي في الخيال لان وجودها في الخيال وجود
علمي فيكون راجعا الى العلم والقول بان الاشياء يحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها
مما لا ينفع في هذا المقام لان اللازم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو
حصول حقيقة الاشياء ومهياتها لا بانشخاصها لان الشخص الذهني غير الشخص الخارجي
على ما تقرر في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام
اللفظي وبالجملة لا نزاع ان الالفاظ المرتبة في الخيال هي فرد من الكلام اللفظي ولهذا
لو كان شخص رتب في خياله الفاظا دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج
يصح ان يقال انه لم يتكلم ولم يات بكلام واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة
بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات محصلة وملخصة يرجع الى تاليف الكلمات

ولا نزاع

يعني ان تفسير خاص من القدرة لانه عين القدرة المطلقة من وجه غاية الامر لا يكون عين القدرة المطلقة لانها قد تحقق بدون الكلام

ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى غير العلم والقدرة وسائر
الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم واما ثالثا
فلان قوله وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي موصوفة تعالى بذاته في علمه القديم بغير
واسطة ان اراد ان تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته تعالى سواء كان العلم عين
الذات ام لا فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت
الفاظا او غير الفاظ معلومة له تعالى ازلا لكن الالفاظ والكلمات المرتبة باعتبار
وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي وبهذا لو تخيل واحد منها كلمات مرتبة
مدة مديدة ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال انه لم يتكلم في تلك المدة وان
اراد ان تلك الكلمات المرتبة يصدر عنه تعالى في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة
القديمة فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وايضا الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات
والحروف فالذي في علمه القديم ان كان جنس الاصوات والحروف يلزم غير الله
تعالى ايضا وهو باطل باتفاق المسلمين ومع ذلك يلزم جواز اشتراك الممكن الواجب

في صفة من صفات الله تعالى باعتبار الجنس والنوع وهي الكلام لان كلام الممكن ايضا
من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات والحروف ومع
ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فيلزم جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان
احدهما فيه تعاقب وتدريج به كالكلام اللفظي الموجود في الخارج والاخر
فيه تدريج وتعاقب كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدريج ولا تعاقب
فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني في شرح العقائد
فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان يكون لطبيعة محكية فردان احدهما ان لا يكون
اجزاؤها مجتمعة والاخر يكون اجزاؤها مجتمعة وهذا سقط على ما ذكره المحقق الدواني
في شرح العقائد فظهر ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من
العلم وعلى ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب يتوجه الى مخاطب
مقدر لان الذي هو ازلي ليس الا العلم او القدرة لا الكلام حتى يصح ان
يكون خطابا متوجها الى مخاطب مقدر ان الخطاب فرع الكلام واما رابعا

فلان

فلان قوله وامتيازه عن العلم ظ فان الكلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم من ذلك
هو ان كلامه تعالى ليس عين طبيعة علمه تعالى لان طبيعة علمه تعالى تتحقق في موضع
ولا يتحقق كلامه تعالى في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان من قال بان
الكلام النفسي راجع الى العلم ليس مراده ان الكلام النفسي عين العلم المطلق فيكون
الكلام النفسي قسما من العلم واخص منه فيتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام
النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا متوجه عليه ما او
رده من النقض وهو انه لم تم ما ذكره يصح ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا
وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا يكون علمنا المتعلق بشيء في قصدنا ان يتعلق
بغير علمنا بشيء زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما بالشيء بل صفة اخرى اذ لنا ان
يبني بهذا العلم هذا البناء وليس لنا هذا بالعلم الاخر فلا يكون مبدأ احدهما هو مبدأ
الاخر فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول

منها علم فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا في الخارج وليس لنا في منهاك وليس منه
ان يكون الاول منها اصواتا مركبة ليكون هناك كلام ولذا صح ان يقال اي قصدت
ان اذكر كلاما ولم اذكره كيف ولو كان ما رتبناه في علمنا كلاما لكفى احدنا تخيله
كفى انتهى كلام المورد بالفاظه وفي طي ما ذكر ناظر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان من ادعى ان كلامه
تعالى علمه ليس مراده الا ان كلامه تعالى فرد من العلم وقسم من العلم واخص منه
وقد عرفت ان الالفاظ المترتبة في الخيال وكذا مدلول الكلام اللفظي ليس الا قسما
خاصا من العلم وفردا منه فما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكماء الا انه ليس ما ذهب
اليه الحكماء واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات يرد عليه ما اورد من انه لا يلزم من شمول العلم الكلام
وكيف يتصور ذلك والى بناتي ان يكون كلام واحد عربا وعجما وسريانيا وفارسيا

وفهلويا

وفهلويا وبالجملة لا يتصور ان يكون ما هو كلام حقيقة بدون الارجاع الى العلم يكون
كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام نعم طبيعة يكون شاملة لجميع اقسام الكلام
ومنقسمة اليها وجميع الطبايع من المجردات ولا يكون طبيعة الكلام قائمة بالمواد
بل هو الكلام لا طبيعة واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص السمعية
دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة
لسائر الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات
فهو ممنوع بل يدل على المغايرة في الجملة ومحصله انه ورد في الشرع صفات للواجب جل
شانه بعضها مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك
كالمعطي والرزاق فان الرزاق اخص من المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون
الخالق والمتكلم مثل المعطي والرزاق بان يكون الخالق اعم من المتكلم لان المتكلم
هو الخالق الخاص فورود المتكلم بعد ورود الخالق على ما ذكره المص قدس سره
في شرح رسالة مسئلة العلم هي انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم العوام

ان القرآن ليس كلام الله يكون واجبا بان يكون معنى القرآن من الله تعالى ولفظه من
الرسول لان الله تعالى خالق كل شيء يجوز ان يكون معناه خالق لكل شيء اعم من ان يكون
بواسطة او بغيرها فيتوهم ان خلق الكلام بواسطة النبي ص فورد النزع بان الله تعالى
خالق الكلام اللفظي كالنبي ص وغيره من افراد الانسان غاية ما في الباب ان غير
الله تعالى محتاج الى الة مخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير من دون
الاحتياج الى الة المخصوصة كغيره تعالى واما سابقا فلان قوله والتجاوز عن الظ
من غير ضرورة مستكرر يرد عليه ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي
يقول به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما مر فالضرورة البرهانية
داعية على نفي الكلام النفسي واما ثانيا فلان قوله ولنفوه لزمه القدح في كونه
متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون موجدا للاصوات
والحروف الدالة على المعنى بالوضع لانك قد عرفت سابقا ان الكلام حقيقة
ليس الا الاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم لا ينفون ذلك

بل يثبتون

بل يثبتون في اثباته والذي نفوه هو الكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ومتا
بعوه ومن ذلك النفي لم يلزم القدح في اثبات الكلام بل هو نصرة في اثبات
الكلام وفي ظل ما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرناه
ح وذلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الا
لفاظ فيه نظر لانا لا نم ان الاشعار بالذات انما يكون في معاني الالفاظ بل
الاشعار بالذات انما يكون في الالفاظ لان المتفهم والمفهم ان يكون بالا
لفاظ فاذا كان طريق فهم المعاني هو الالفاظ فالمنشو للطلب والحكاية ليس الا الا
لفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني في غير الالفاظ ايضا فلا نم انه يكون غير
الالفاظ ايضا منشو للطلب والحكاية وقد مر نظير ذلك في بيت الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قوله انما يكون بالحقيقة معاني
الالفاظ الموضوعة اه فيه نظر لانا لا نم ان معاني الالفاظ ينقسم الى مخبر والانشا
بل الالفاظ ينقسم الى مخبر والانشاء ومعنى قولهم مخبر ما يحتمل الصدق والكذب

ان الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب والامر لفظ معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك
كثير مثل ما يقال ان الاسم ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دل على معنى في نفسه فلفظ
ما وان كانت عامة عامة بحسب اللفظ لكن العموم ليس بمراد بل المراد خاص وهو اللفظ
وبالجملة الخبر والانشاء لا يكون حقيقة لصفة تنبئ الا اللفظ لا يختلف الامر بالحقيقة
هذا انما يتم اذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر بالصيام والامر ليس كذلك
لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح الامر بدون غيره مثلا
لفاظ العربية وكذا في الترك وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح بدون
غيره فلخصوصية لفظ كل طائفة دخل في الامر بالقيام ولا يحصل الغرض بدون ذلك
اللفظ حتى لو اتى لاختلف الامر بالحقيقة على كل من التقديرين اي سواء كان
الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى فلا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان
الكلام مولفا فلا بد له تميز بعض الاجزاء عن بعض وترتيب فيما بينها وهذا لا يتصور الا
باعتبار الوجود العيني او الوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج واعترض

عليه

عليه بما المعترض هو المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب بجديده وذهب
الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى
وحجة جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام
زعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله
مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام حقيقة له تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء
والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة
الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب
حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع
اللفظ والمعنى فاما بدانه القديم مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في
الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها وبترتب حروف والالفاظ
انما هو فيها بعدم مساعدة الالة فالملفظ حادث والملفظ قديم والادلة الدالة

على محدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف
حقيقة القول وقد سبقه الى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام في علم الكلام وارد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين الدفتين
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى
ودال على هو كلامه حقيقة وقايم بذاته تعالى ولكنه ليس صفة قايمة بذاته تعالى
فلا يكفر ام كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة الذين
عبر عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك واختاره من قدم اللفظ وان الترتيب
فينا لقصور الالة امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان يمكن ان يكون
حركة لا يتعاقب اجزاءه وانما يتعاقب اجزاء حركة فبالعدم مساعدة الادلة بل
كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القايمة بذاته تعالى والاصوات القايمة
بما متحدة بالطبيعة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير ترتيب

وفينا

وفينا مرتبة لقصور الالة انتهى كلامه وما اورده على صاحب المواقف وارد غير مندفع
لكن يرد عليه ايضا على بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق لنا في هذا المقام كلام
اه قد نقلنا عنه ذلك مع استقصاء البحث فارجع اليه فان كلام غيره تعالى معلوم
له تعالى قال في شرح العقايد بدل هذا الكلام وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم
فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس
كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا في غيره وما رتبه غيرنا فهو كلام
الغير انتهى وتوجيه ذلك لو كان الكلام عين العلم يلزم تحقق الكلام في اي موضع تحقق
العلم والتالي باطل لعدم تحقق ما اللازمة فظ واما بطلان التالي فلانه تحقق العلم بدون
صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وقد علمت سابقا ان هذا انما
يدل على ان صفة الكلام ليست عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المعتزلة
القايلين بان الكلام راجع الى العلم لم يقولوا ان الكلام عين العلم المطلق
بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم المطلق وكون العلم اعم من الكلام لا ينافي

ذلك وليس كلامه اى كلام الغير ليس كلامه تعالى حتى يصدق فى اى موضع
تحقق علمه تعالى كلامه تعالى حتى يصدق انه فى اى موضع تحقق علمه تعالى تحقق كلامه تعالى
وانما وجبنا كلامه ههنا على وجه يكون موافقا لما ذكره فى شرح العقايد لانه لو لم يبق
بظاهره لكان معنى ظ كلامه ظ ان معنى كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ولا يكون
كلام الغير كلامه تعالى فاللازم من هذا مغايرة كلام الله تعالى لكلام الغير وهو ليس
بمط لم يصرح بان الكلام النفسى فيه ان صاحب المواقف صرح بان الكلام
النفسى عند الشيخ الاشعرى مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قايما بذاته
تعالى وظ ان ما هو قايم بذاته تعالى صفة له تعالى فالتصريح بالقيام فى حكم التصريح
بكونه صفة وينادى على ذلك قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم
مساعدة الالة لان هذا صريح فى ان الالفاظ قايمة به تعالى بدون الترتيب كما فينا
وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته فيه نظر لانه صرح بترجيح الكلام
النفسى الى العلم وهو ليس بمذهبهم بل هو مذهب المعتزلى فلو كان مذهب

لم يصرح بجواز

الاشعرى

الاشعرى ايضا ذلك لارتفع الخلاف بينهم راجع الى كلام صاحب المواقف
هذا الرجوع بناء على المعنى الذى ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت ما فيه
لا يستلزمه يعنى ان ارادة ايجادة الكلام فى الازل لا يستلزم وجود الكلام
فى الازل لجواز ان يكون الوجود الازلى ممتنعا على غير الواجب جل شانه فتحقق
كلام الاشعرى يعنى ان كلام الاشعرى لا يكون له وجه معقول ما لم ينته الى هذا
التحقيق لان مذهب الاشعرى هو هذا التحقيق بناء على انه حقيقة فى الكلام حتى
ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظى اطلاق الكلام على غير مجاز فاعلم ذلك
يمكن ان يكون هذا اشارة الى انه بعد اتحاد تاويلات الاربعة يصير النزاع لفظيا بين
الطايفتين الاحتياج اليه اى الى التاويل المذكور من وجوه اربعة انما اى
فى العبارة يعنى ان مال التاويلات الاربعة واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة
فقط قلت لا شك من هذين الباعثين المراد بالباعثين هما كون التكلم صفة
كمالية والعبارات الواقعة فى الشريعة يعنى ان هذين الباعثين ليسا بوثيق ومعتبر

عند المص قدس سره والمعتزلة اما كون التكلم صفة كمالية فلانه ان اريد بالمتكلم التكلم بالفعل
يكون التكلم ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية وان اريد بالمتكلم التكلم بالقوة اي
القدرة على القاء الكلام الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية
هي القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية عند المص قدس سره
والمعتزلة واما العبارات الواقعة في الشريعة فلا يدل الا على الاندراج في العلم لا على
الاندراج في العلم الاجمالي بل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ صريح
في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي حادث فكلام الله المندرج
فيه حادث ايضا قد عرفت ان المراد ان اراد ان مراد صاحب المواقف
هذا فهو كما ترى لا نزاع برجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير موضع
النزاع محلا اخر وهو ان الصفات الكمالية له تعالى هل هي زائدة قائمة بذاته
تعالى كما يقول به الصفاتية او لم يكن زائدة بل يكون عينا له تعالى كما يقول به
اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه لا يكون موافقا لمذهب الاشعري على ما مر سابقا

نعم لا نزاع

نعم لا نزاع في ان بقي الكلام لفظي على ما يقول به الاشعري لا معقولية له بدون ان
يرجع الى العلم وايضا قول صاحب المواقف وترتيب حروف والالفاظ انما هو
فيما لعدم مساعدة الالة صريح في ان القائم بذاته تعالى هو فرد اللفظ لانه لو لم يحمل
على فرد اللفظ لم يكن بقوله وترتيب الفاظ فيما لقصور الالة معنى لانه اذا حمل على
العلم بالفاظ لم يكن للالفاظ فيما يترتب ايضا فلا وجه لبيان الفرق بينها وبين
الواجب جل شانه وبناء على توجيه المحشي لا يكون فرد اللفظ قائما له تعالى يكون
القائم به تعالى ح هو فرد العلم على ما مر سابقا لا فرد اللفظ ولم يقل به الاشعري
المشهور ان الاشعري يقول بزيادة الصفات الكمالية له تعالى على ذاته على ما سيقف
الشارح في شرح قول المص والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا لكن مع ذلك نقل
نقل ايضا ان الاشعري يقول ان صفاته تعالى لا هو اي لا يكون عين ذاته
ولا غيره اي لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون تلك الصفات الكمالية قائمة بذاته
تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي من قوله ولم يقل به الاشعري ان الاشعري

لم يقل بالمغايرة بمعنى المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت ما ذكره المعترض بقوله
فان قيل يمكن ان يجاب لا يتوقف صحته على كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال
حتى يتوجه عليه ان الاشعري لم يقل به بل صحة كلام المعترض مبنية على كون الغير بمعنى ان
لا يكون ذاتا ولا ذاتيا وظاهر ان الاشعري يقول بهذه الغيرية في صفاته تعالى لانه يقول
بانه صفاته تعالى معان زائدة على ذاته تعالى قائمة بذاته تعالى وكان المحشي تفطن
في كلامه وقال والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام لكن يبقى شيء وهو
ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات
الى المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها تعلقات الى المقدو
رات لا ان العلم عنده بحصول صورة الاشياء في العالم حتى يكون قائلا بحصول
صور الاشياء في ذاته على ما مر على ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين ونسب
الى الشيخ في الاشارات من المتاخرين من الجواب المذكور اي من الجواب الذي
ذكره الشارح هناك بقوله وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى

المعلومات

بطريق

بطريق الاشتراك على هذا المولف محادث عند محققي المعتزلة عن المعنى
المتعارف المعنى المتعارف للكلام اللفظي لا مدلول الكلام اللفظي ايضا على ما يفهم
من الجواب الذي ذكره الشارح في رد الوجهين الاولين للمعتزلة مراد صاحب المواقف
انه علم اه حاصل كلام المحشي ان مراد صاحب المواقف هو انه علم من الدين ضرورة ان
ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة يعني اوجد الله تعالى حقيقة لا مجازا فهذا من
ضروريات الدين فمن انكره كافر مطلقا اي سواء كان اطلاق الكلام على ما بين
دفتي المصحف حقيقة او مجازا فعلى قال اصحاب ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى
مجازا وحقيقة هو المعاني يفهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي المصحف ليس من مخلوقات
الواجب جل شانه وموجداته حقيقة بل ما هو من موجداته ومخلوقاته نعم هو حقيقة للمعاني
فرد عليهم اعتراض صاحب المواقف وهذا الاعتراض انما يتوجه اذا لم يات اول كلامهم واما
اذا اول كما فعله الشارح يندفع عنهم وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التاويل واشار
اليه بقوله الا انه بعد التامل يعرف حيث ما ذكره يعني يمكن التاويل من وجه اخر بحيث

يندفع الاعتراض لكن التاويل المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على اولوية
جوابه من وجهين المذكورين لا اولوية ما ذكره صاحب المواقف قد عرفت ما فيه
من المحاشية المعنونة بقوله الشه وهو القديم عنده اقول ذلك انما يكون خارجا
عن غوص المحقق قدس سره توجيه كلام صاحب المواقف بحيث يندفع عنه اعتراض
الشه وحاصل التوجيه ان الترتيب في الالفاظ انما يكون باعتبار الوجود الخارجي لا با
باعتبار الوجود العقلي ايضا فمراد صاحب المواقف ان الالفاظ ليس فيها ترتيب
باعتبار الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام حق لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف
على هذا لان قوله وترتيب الحروف الالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الالة بالى
عن هذا التوجيه لان عدم الترتيب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مختصا بنا
جل شانه بل فينا ايضا كك فلا وجه لقوله انما هو فينا لعدم مساعدة الالة فلا بد
من حمل على الوجود الخارجي حتى يتصور ردا دى الراى ان ترتيب الحروف والالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي انما هو فينا لعدم مساعدة الالة وح يتوجه ما اورده الشه عليه

بمعنى بابه

بمعنى بابه التكلم متعلق بالكلام وذلك اى كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة
على المعانى المقصودة منها ومقصودة هه تعالى اثبات كون الكلام بمعنى خلق الا
لفاظ المذكورة ورتب القياس في الاول هكذا الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم
بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة منها فالكلام بمعنى خلق الالفاظ الدا
لة على المعانى المقصودة منها قال الشه هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعانى
الكلام له معنيان احدهما التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى وثانيهما ايجاد الالفاظ
الدالة على المعانى وخلقها وما يتصف بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى الاول
دون الثانى ففى العبارة مسامحة فالاولى ان يقال الكلام عند المعتزلة عبارة عن الالفاظ
الدالة على المعانى وخلق الالفاظ الدالة على المعانى الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع ان يصدر
عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى محال لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
فان قيل الكلام له معنيان احدهما التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى وثانيهما خلق
الالفاظ الدالة على المعانى دون الكلام بالمعنى الثانى والكلام بمعنى الاول يكون من قبيل

ان م

افعال الواجب جل شانه لا من قبل صفاته وما هو من قبل صفاته انما هو الكلام بالمعنى
الثاني وانما الممتنع هو ان يكون صفات الواجب جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت
انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله وبعض ما يترتب على ايجاده نعم مشتملا على القبح بل هذا
واقع كما في الشيطان فانه خيال مضل وكالسموم المهلكة وغيرها لانه لا نزاع في ان الشرور
والقبائح واقعة في عالم الوجود غاية ما في الباب ان الشرور والقبائح مستندة لا الا
شياء الصادرة عنه تعالى بالذات والبه تعالى بالعرض على ما تقرر في محله فيجوز ان يكون
الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى ايجادها الذي هو من قبل
الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك فلست فرق ما بين ايجاد الالفاظ
الدالة على المعاني الكاذبة وبين ايجاد الشيطان المشتمل على القبح وغيره من الامور
المشتملة على القبائح مثلا الحريق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز وبالعرض
وكذا الشر يحمل على الشيطان حقيقة دون فاعله واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل
عليه كاذب حقيقة فكذلك يحمل على موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل

على المتكلم

على المتكلم حقيقة لا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية راست كو در قول خود فلو
جاز ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى حقيقة فيلزم النقص
في صفته تعالى وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة يجب ان يكون كمالا بحيث لا
يكون له نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه وايضا كان حكيما على الاطلاق
بحيث يكون قادرا على الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته حكم
العقل بديهة بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان ذلك الكلام الكاذب
مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا
في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض من لم يكن له قدرة كاملة ويكون قدرته
مشوبة بالعجز واما من لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق
وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب في كلامه قبيح و
ان كان مشتملا على حسن ليوافق المدعى لان المدعى هي ان الكذب في كلامه
نعم محال بدون قصد القاء المعنى المقصود منه المراد بالقصد ههنا هو

التصور والتصور بقرينة قوله مع قصد القاء المعنى المعلوم منه بدون الاعتقاد المتعلق به
هذا خلاصة مقصود السيد المحقق يعني ان مراد السيد المحقق هو انه لا يلزم
من ذلك كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب الكلام النفسي لانه يجوز كذب
الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي كما في الصورتين الاولتين اللتين
ذكرهما المحشي لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس
الى جنابه جل شانه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء بحيث لا يغرب عن علمه تعالى
شيء اصلا كما مر سابقا واما الصورة الثانية فلا يندفع بما قيل من ان ايجاد
حروف مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تعالى منزه
عنه لان بعض المحققين يوجد حروف مع الالقاء بدون الاعتقاد
بمدلوله كما في صور الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثانية يندفع
بان يقال ان كل كلام للفظي فله مدلول فان كان مدلوله مطابقا للواقع
كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه

ام وبالجملة لا دخل لاعتقاد المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا
للواقع كان كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه
ام لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فذلك المدلوله
ان كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا وان لم يكن مطابقا كان
الدال عليه كاذبا فلا يتصور ان ينفك صدق احدهما عن صدق الاخر وكذب
احدهما عن كذب الاخر لان صدق كلام اللفظي وكذبه تابع لصدق الكلام
النفسي وكذبه كما بينا فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي اه فيه ان بحث
ان مبني على ما هو المشهور من مذهب الاشعري ان الكلام النفسي الذي هو صفة
تم انما هو المدلول المطابقي للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة
عن العلم الاجمالي ارتفع الخلاف بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا
فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان النقص في الصفة الاعتبارية
يخالف دفيه الابرى ان الايجاد الاعلى والاتم والاشمل يغيرهم من المخلوقات
مما در

الفاقصة ايجاد ناقص متحقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم الثاني الاول تام القدرة
وحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور
والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات وبعد الاده من حصول النظام
التام انتهى وبالجملة ليس في الايجاد نقص وقصور ام بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل
ولا تغفر من جانب الفاعل ام ولا يخل في وجوده قطعا قال بهمنيار في التحصيل ما
محصله ان هذا القصور قد لا يكون لعلة اذ من البين ان ليس للمهيات الممكنة في ذوا
تها وفي كونها ممكنة مسبب ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ولا يكون المتضادين
متنافيين في الوجود علة ولا يكون كل كائن فاسد علة ولا يكون كل كائن فاسد
علة ولا القصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه عن رتبة علة ولا يكون
النار محرقة ولا يكون الخرق في قبوله الاحتراق علة اذ كل ذلك من معلومات المهيات
وطبايع الامور ومن لوازمها ولهذا نظائر مثل كون احدى غايات بعض الموجودات
متفرقة لبعض الموجودات ومفسدة له كما ان غاية القوة العضبية مضرة بالعقل
متفرقة در

اي ضرورات اختلاف الماهيات وضرورات اختلاف الاستعدادات بحسب الكمال والنقصان منه

وان كانت

وان كانت خيرا بحسب القوة العضبية فهذه نقصانات ليست بعلل معدة مترتبة فان
نقصان الارض عن رتبة الواجب لذاته اكثر من نقصان النحس عن رتبته وليس هذه علة
معدة بل لاختلاف المهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع المهيات نشأ بها
لكانت المهيات واحدة وكما ان مهيات الانواع تتفاوت في ذلك كذلك مهيات
الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون من المعدات الموجبة لنقصان
الاستعدادات العارضة للمواد لكن بحسب انتهاء ما الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية
يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل وهي ملزومة ان يكون للمواد
استعدادات متعاقبة يكون كل واحد منها علة ذاتية لما هو معها من المعدات وعلة
عرضية لما يوجد بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث علل غير متناهية فكما يصدر عنه تعالى
يصدر على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع والا لكان صدور ما هو انقص منه تعالى
ملزوما لترجيح المرجوح على الراجح او ترجيحه عليه فالواجب جل شانه يظهر بنور الفيض وجود
كل ما هو قابل لفيضانه فالكل من الله تعالى بحسب الوجود يصح عنه قوله جل شانه قل كل من

عند الله واما النقايص الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جملة قصور ذاتي غير معلل او
من جملة قصور غير ذاتي معلل كما مر تفصيله ويمكن ان يشير الى هذا قوله تعالى ما اصابك من
حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والنزع ذلك ان الخير هو الوجود والشر
هو العدم والوجود لا يكون فايضا الا من جنابه جل شانه والعدم انما هو مقتضى
الفطرة الامكانية فكل خير وكمال انما هو من الله الفياض وكل شر نقص وهو من طبيعة
الممكن ومن جانبه جل ذكره انه فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي يكون امرا واحدا قايما بذاته تعالى وحال
ان المشهور هو ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام اللفظي
يتعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون الكلام النفسي امورا متعددة فيجوز
ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا فما هو صادق ابدا وما هو كاذبا يكون
كاذبا ابدا فلا يتم الدليل ح انه كان رجوعا الى الوجه الاول يمكن ان يقال ان
انه نقض الدليل والمستدل منع مقدمة هي قوله الناقص لكنا نعلم ضرورة ان من علم

شيئا

شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نم هذا لا نم هذا على الاطلاق
يجوز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس اليه تعالى لاستلزامه النقص
فما ذكره المستدل في الوجه الاول جعله ههنا سندا للمنع فلم يلزم الرجوع الذي ادعاه
انه من المنع الظاهري يعني يتوجه المنع على قوله انه لكنا نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه ويخبر المنع هو ما ذكرناه في احد جواب انه
يعني ان جواب انه وهو قوله اقول مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى دون
اللفظ او يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق والكذب
يكون في المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب
الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي غاية ما في الباب ان يكون كذب
الكلام اللفظي حادثا بناء على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قد
يا بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك انما هو بين اصل الكلام
اللفظي وكذا الكلام النفسي لا بين وصف الكذب اي القدم والحدوث لانه يجوز

ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا الا ما ذكرنا في محاشية المعونة

بقول الشارح مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا

وكذبه انما يكون قديما يعني ان القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان كذب

الكلام النفسي حادث لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز ان يكون

كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا والملازمة انما يكون بين اصل كذب الكلام

اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب ايضا وهو القدم والحدوث

لا ما في الدليل من انه لا يقوم بحادث بذاته تعالى والكلام اللفظي يكون حادثا

ولا يكون قائما بذاته بل القائم بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول يكون

قديما بذاته تعالى وهو بعينه ما في الدليل الثاني الذي في الشرح حيث قال انه لو اتصف

بالكذب لكان كذبه قديما الى الاخرى ما في محاشية بقول الشارح مرجع

الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا الا في التعقل اي

من حيث المفهوم والحاصل ان حمل الباقي والسرمدي على الواجب جل شانه من قبيل حمل

الذاتيات

الذاتيات لان ذاته تعالى يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي وقد عرفت

فيما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين له تعالى ليس المراد ان مفهوم

وقادر مثلا عين ذاته تعالى لان المفهومات زائدة على ذاته تعالى بل المراد ان المعبر

عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته فمفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم البقاء والسر

مدية ايضا زائد على ذاته تعالى لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته وقد ذكرنا ذلك

مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي كان مراده نفي الزيادة في الخارج لا يخ عن شيء لان

المراد بنفي الصفات ليس انها لا يكون زائدة في الخارج لان كثيرا من الصفات

العرضية للاشياء لا يكون زائدة عليها في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات

والتقدم والتاخر بالقياس اليها اللهم الا ان يقال ان هذا مسامحة في العبارة و

المراد واضح واعلم ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري

واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى

نفيه ويحق لنا المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما

يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجو
ده على عدمه معللا بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا
ببقاء آخر لزم اما التسلسل والدور وان كان باقيا ببقاء الذات التي فرضناها
باقية بذلك البقاء وكان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة
اليه كان باقيا ببقاء انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال والقائل
ان يقول التقاء نفس حصول الجواهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان
الى البقاء لزم الدور اجيب بان الذات لم يكن فيه حال الحدوث ثم صارت باقية
فوجب ان يكون البقاء زائدا وبجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة
زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة
زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه المهم قدس سره القدوسي
من اقوال وهنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى

قال الامام الرازي في المحصل مسئلة في عدم الله
ارادت ان الحدوث صفة وهما باطلان
لان القدم لو كانت صفة لكانت قديمة
وبحدوث لو كانت صفة لكانت حادثة
فيلزم التسلسل وقال المحقق سعد الدين سعيد بن الانه
اقول لا يلزم على عدم القدم داخلا في معنى
نقول كل ما ليس بقديم اي القدم صفة زائدة
فاذا وصف بالقدم اي القدم فلا يحتاج لكونه
عليه في القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه
زائدة فيها وكذا امتنع ان يقولوا صفة الحدوث
ليست بموجودة على ما فكيف يوصف بالقدم
وهم ان يقولوا الصفات لا يوصف بالقدم
والحدوث لان الاتصاف بهما يقتضيان الذات
انتهى ويمكن ان يقال سلمنا ان الحدوث صفة موجو
دة لكن لا يلزم التسلسل لان كل ما ليس بحدوث
داخلا في مفهومه فاذا وصف بالحدوث واما نفس
الى وصف زائدة عليه في الحدوث
الحدوث فلا يحتاج لكونه زائدة حادثا كان الصفة
لم يتوجه الى هذا لان الحدوث ليست صفة موجودة لانه
عند الكل قبل ان القدم انما ليست موجودة خارجي فلا يكون
ان اريد بالوجود الوجود الخارجي فلا يكون
نفي من القدم والحدوث موجودة في الخارج
وان اريد بالوجود الوجود في نفس الامر
فكلا هما موجودان في نفس الامر

وبه قال

وبه قال الكعبي واتباعه قولهم البقاء صفة يقتضي ترجيح الوجود على العدم تعالى له الموجود
الذي لا يبقى لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص
بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا
كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم
يكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة
كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف
عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف
مبدأ الكل فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبه بالزمانيات واما كون البقاء
باقيا او غير باق وان كان باقيا فبقائه اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الا
عبارية التي يوجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله واما في الثاني
فليس يعني العلامة ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة
زائدة فجوابه ما مر من ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء

حصول في زمان مشروط بحصوله في زمان قبله والا لم يكن زمانه زمانيا وحصول
في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا
الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا
كان حقيقة في الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاق الباقي عليه مجازا ومحال الباقي من
الاسماء الحسنى كما ورد في الشرع الشريف فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما بقاء
حسن والاخر بقاء زماني والاول جل شانه باق ببقاء بالمعنى الاول دون الثاني
بناء على ما مر في هذه الحاشية من قوله لاشتماله على معنى زائد على الوجود ان الاخير
اي محل الاخير وهو ان يكون مراده قدس سره نفي الزيادة على الوجود الاشتراكي
لا بلا ثم وجه عدم الملائمة هو ان المتبادر من قول المص ووجوب الوجود يدل
على سرمدية سرمدية جل شانه لا سرمدية الوجود فالضمير المجرور في سرمديته راجع
الى الواجب جل شانه لا الى الوجود فح الملائم لسوق الكلام والعبارة ان يكون

نفي الزيادة

نفي الزيادة المعطوف على السرمدية ايضا بمعنى الزيادة على الذات لا على الوجود
انه ونقص بالحدوث توضيح النقص ان بقي لم تم دليلكم على زيادة البقاء
على الوجود لدل على زيادة الحدوث على الوجود ايضا ومحال ان الحدوث عبارة عن
الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة ان الحادث يكون له حدوث في ان الحدوث
وبعد ان الحدوث يكون له الوجود دون الحدوث فبعد ان الحدوث يتحقق الوجود
بدون الحدوث فيكون الحدوث غير الوجود كالبقاء هذا هو بيان النقص لا ما قيل
في بيانه من ان مفصلا انه كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم
يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه خروج من العدم الى الوجود عند التنبيه لا مسبوقية
الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه لقائل ان يقول ان
الحدوث صفة الوجود بناء على ان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه
على بعض الاعلام شيء لان مقصوده ان النقص انما يتوجه لو سلم وفرض ان الحدوث
عبارة عن الوجود لكن لا نم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز ان يكون الحدوث

صفة للوجود وح يندفع النقض وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم
الى الوجود لم يتوجه النقض وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى
الوجود لم يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس الوجود حتى
يتوجه النقض المذكور اى فى كل من ظرفى الذهن والخارج فيه نبحث لان ما ذهب
اليه الاكثرون وهو ان البقاء عين الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى
عينية الصفات فى الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو انه جل شانه باعتبار ذاته
يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها بل مصداق وجود وعلم بناء على
انه جل شانه نفس الوجود والعلم وكذا نفس البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس
مفهوم العلم او العالم ونفس مفهوم الوجود او المفهوم الموجود لان جميع المفهومات
عرضية بالقياس اليه جل شانه بل المراد ان ما يعبر عنه بالوجود او الموجود وغيره
من الصفات هو ذات الواجب جل شانه وكذا الحال فى الانسان بالقياس
الى زيد مثلا لان الانسان الذى يكون ذاتا لزيد ليس هو مفهوم الانسان

بل المعبر عنه بمفهوم الانسان فالذى يكون ذاتا لشئ ولا يكون زائدا بالقياس اليه
يكون ذاتا له فى الذهن والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتى ذاتا فى ظرف دون ظرف
لان الذاتية والعرضية انما يكون فى نفس الامر لا باعتبار ظرف الذهن او الخارج وبما
ذكرنا ظهر حال قوله الحجة عليه الدلائل المذكورة اه لان هذا غير متوجه لان الدلائل المذكورة
دلت على عينية البقاء واذا كان البقاء عينا يكون ذاتا لا عرضيا فلا يكون زائدا اصلا
لا فى الذهن ولا فى الخارج وسيجئ فى كلام المحشى فى مبحث نفى التركيب ان الوجود الحقيقى
والوجوب الحقيقى اى ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعى والوجوب الانتزاعى عين
له تعالى فى الذهن والخارج جميعا والغرض ان ما هو عين له تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم
الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له فى الذهن والخارج جميعا
واما المفهوم فهو ليس بعين بل زائد مطلقا لا يكون موافقا وجه عدم
الموافقة هو ان الدليل الاول لما لا يوجد فيه وجوب الوجود ومحال ان المص قدس سره
قال وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد وفيه ان انه لم يقل ان المص قدس سره

استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق ما ذكره المص بل قال انه واستدلوا
عليه بوجوه فنقول انه ذكر الدلايل التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض تلك الدلا
يل موافقا لما ذكره المص وبعضها لا يكون موافقا له وهذا لا يضر انه لانه بصدد نقل
دلايل القوم بحيث يظهر معنى كلام المص ايضا وايضا ان كلام المص حاصل ذلك
البحث هو ان ما يفهم من ظ كلام المص هو ان معنى قوله ونفي الزايد ان وجوب الو
جود يدل على سرمدية وعلى نفي زيادة تلك السرمدية على الذات لا على نفي زيادة
البقاء على الذات على ما حمله انه فلا يكون الشرح موافقا للمتن وقوله ولعله لا لا حظ
او توجيه لكلام انه بحيث يندفع ذلك البحث ويصير انه موافقا للمتن
لان اثباتها واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الموجودية ازلا
وابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات
البقاء لان وجود الخاص مستلزم لوجود العام ولما كانت الدلايل الدال على عينية
السرمدية مستلزمة لاثبات عينية البقاء فكان اثبات عينية السرمدية مستلزمة لاثبات

عينية البقاء

عينية البقاء وانما قلنا ذلك لان كون البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم ان يكون اذا كانت
السرمدية عينا وغير زايدة يكون البقاء ايضا عينا وغير زايد لان عينية الخاص لا يستلزم
عينية العام وهو ظ لانا نقول البقاء انما هو آه هذا بطريق المنع وحاصله انه يجوز
ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على ذاته تعالى لا عين الوجود
الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تعالى فاذا كان البقاء
عين الوجود الانتزاعي لا يكون الذات كالوجود الانتزاعي وفيه شيء لانك قد عرفت
ان معنى عينية الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات
بل المراد ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات فنقول ان الوجود الانتزاعي
وان كان زايدا على الذات لكن المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات
فاذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كحاله فح يندفع قوله لانا نقول آه
وهم ما ذكره بعنوان لا يتم آه ومما ذكرنا سابقا يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم
الزيادة عدم الزيادة في الخارج لم ذلك الدليل انه اقول فيعود الى الوجه

حقيقة دیگر موضع بلغی در روشنست و بارهای
غلط را پاک ساخته و صحت آن حاشیه
باب انحاء وجود نیز بیون بوده و صدق و اشتا
و حکم را نافع باشد و با خود را قوت دهد
و از و از بیان بسیار و بسیار است

الاول يمكن ان يقال ان الكلام منه انه لا يصح ان يكون البقاء صفة يعلل الوجود والاستدلال
انما يكون على بطلان كون البقاء صفة يعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال ان يكون
الوجود معللا بغير الذات ينافي وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفات
الذات اولا وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ كون البقاء وجودا خاصا لانه
لو لم يكن البقاء وجودا خاصا ايضا لتم هذا البيان لان مدار البيان على انه لا يصح ان
يكون لوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره الشارح بقوله اذ لا بد في اتمامه من
ان البقاء وجود خاص اه غير تام قال المحقق قدس سره والتركيب يعني ان وجوب
الوجود يدل على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود تركيب في وجوب الوجود وقد يخدش في بر
هان الطيف على نفي التركيب ولا باس بان نتعرضه ولا لانه يعين سائر البراهين فلنمهد اولا مقدمتين
الاولى ان الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في موضعه
والثانية ان الوجود وكذا الوجوب عين في الواجب وليس شيئا منهما زائدا عليه كما تقوله
الصفاتية اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب

الوجود

الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا
واذا كان مشتركا معنويا فلا يخ اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جائز ان يكون
عرضيا لانه لو كان عرضيا لزم الاحتياج الى حيثية يفيد بها وتعليلية والبرهان الذي دل
على عينية الصفات دل على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم او قادر وغيرها من الصفات
الكمالية عليه تعالى الى حيثية يعتمد عليها ولا تعليلية بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك
المحمولات وبالجملة قد حكم البرهان الفاصل بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته تعالى
كنسبة الانسانية الى الانسان فبقي ان يكون وجوب الوجود قدر مشترك ذاتيا وان
يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون جنسا لانه لو كان جنسا لكانت
حقيقة وجوب الوجود مبهمة مرتبة الذات ولا يكون متعينة مرتبة ذاتها فلا
بد لها من المعين ومن رافع ابهامها وذلك الرافع لابهامها هو الفصل والفصل
خارج عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود
خارجا عنها وخارج عن حقيقة وجوب الوجود ممكن او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك

وهو ظ فبقي ان يكون لرفع ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظ البطلان واما
انه لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا لكان له معين خارج عنه ومشخص خارج
عنه ومخارج عن حقيقة وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء منهما لا يصلح ان يكون
معينا ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود واما انه لا يجوز ان يكون فصلا لان القدر المشترك
لا يصلح ان يكون فصلا لان الفصل يكون مميزا لا مشتركا كما وايضا لو كان القدر المشترك
منا فصلا لكان لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل منهما مركبا من
حقيقة وجوب الوجود ومن غير حقيقة وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا
واجبا تمامه بل بعضه فيلزم خلاف الفرض وهذه المفسدة انما تتم على تقدير كون حقيقة و
جوب الوجود جنسا او نوعا لانها اذا كانت جنسا او نوعا لكان فرد ما النوعي او الشخصي
مركبا من الجنس وغير الجنس او من النوع وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا فيلزم الخلف فيحكم
البرهان ظهر ان مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات والهوية جميعا والمفهوم
الذي يكون بازاء ذات الشيء وهويته جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون

الشخص كليا

الشخص كليا ونعم ما قيل ان تعدد الواجب بالذات ممتنع كيف تصور التعدد في وجوب
الوجود ممتنع بحكم البرهان اعلم ان ما ذكرناه في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه
في امتناع تعدد العالم بالذات في القادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات
الكمالية بديهة حدسية اي كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا كون
الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا بديهي حدسي وقد ذكر القوم ايضا ان كون الوجود
مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر الامور العامة بديهي حدسي
وهو ظ يعني ان الكثرة لا يجوز ان يكون من لوازم مهية حقيقة يعني ان الحقيقة الواحدة
بغير متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر آخر وانضمام شيء آخر اليه قال المحقق الثاني المعنى الوا
حدي لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك
المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة انتهى لان الكثرة مركب من الاحاد فاذا فرضنا
ان المعنى الواحد يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة ضرورة ان الاقتضاء هذا مع
ما بق ان ههنا شقا آخر وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد ولا الوحدة

وايضا اخفاء عطف على قوله ضرورة ان لا اقتضاء فيكون هذا وجها اخر لدفع القول
المذكور وحاصله انه لو فرضنا انه لا يقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا الى
الممكن فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير لان الممكن مستند الى الواجب بناء على ان الممكن
لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن مستندا الى الواجب يرجح اقتضاء الممكن في اقتضاء الواجب
لان الممكن لا يكون له اقتضاء ما لم يتحصل بالاستناد الى الواجب وفيه تامل فتامل
بعرافة ومحوضة موجودا هذا برهان اخر ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك
البرهان هو انه قد ثبت ان الواجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب الوجود
عين وجوب الوجود فقط لا وجوب الوجود مع امر اخر فاذا كان واجب الوجود
صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل معنى من المعاني باعتبار صرافته و
مرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر اصلا ولا خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره
في المعاني لان الانسان باعتبار صرافته ومرتبة مخصوصة لا يتصور فيه تكثر ايضا
فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا القدر يتم البرهان الذي

كور

كور ولا يحتاج الى ضم شيء اخر اصلا فاذكر المحشي بقوله لتساوي مراتب الاعداد فوق
الواحد ظاهر وان هذا تتمة للبرهان المذكور وهو بسط لما عرفت فالحق ان هذا برهان
اخر براسه وتوضيحه ان يقال ان المحقق اما مادية يكون بها امكان استعدادي
ايجاده ومحقق المجردات يجب ان يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب
الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب له
دون بعض اخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف المحقق المادية اي المحقق التي لها امكان
استعدادي فانه لما كان لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها بعض من تلك
المراتب دون بعض اخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي فلا يلزم ترجيح بلا
مرجح ووجوب الوجود بالذات من المحقق التي ليس لها امكان استعدادي
فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح بلا
مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواضع من الشفا لاثبات ان الطبايع التي
ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي قدس سره

جعل هذا برهانا برأسه في تفسيراته الكرسي حيث قال فانبهان الوجود الحقيقي الذي
هو عين ذات الواجب الوجود واما ان يمتنع تعدده اولا فعلى الاول لزم المط
وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فترجيح الاثنين او
عددا آخر على ما في الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين الاول الذي هو مستلزم
للمط انتهى بالفاظه وبيان تساوي نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو
ما ذكرنا ووحدته عبارة اه هذا دفع ما يقال ان الشق الذي مثبت بالبرهان هو
ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة وهذا لا يوافق التحقيق لان وحدة
الواجب جل شانه ووجوده وسائر الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب
ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور
وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود بل شريك لا اقتضاء
شيء شيئا آخر او نفسه وايضا صرف الوجود اه الفرق بين هذا وبين ما ذكره
قبله بقوله وايضا حقيقة وجوب الوجود ليس الا باعتبار اجراء البرهان في وجوب

الوجود

الوجود في السابق وههنا في نفس الوجود والبرهان واحد في كلتا الصورتين
من لوازم نفي الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة
من لوازمه مثل ما يقال زيد وعمرو واحد فلزيد وعمرو يكون امر وجودي موجب الو
حدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو لان الانسان المشترك بينهما هو
جزء وحدتهما وبهذا الاعتبار لسلب الكثرة فانتفاء الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من
لوازم الوحدة لان سلب الكثرة متأخر عن تحقق ذلك الامر الوجودي المشترك
بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها تكثر ولو بالاعتبار كما
لعقول فان فيها تكثرا ايضا لان لها جنسا وفصلا وثانيهما ما يكون الوحدة من لوا
زم سلب الكثرة وتلك الوحدة هي الوحدة بحقيقة الصرفة التي لا يوجد في الممكنات
لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات بالحقيقة هي التآحد وليست
وحدة بحقيقة الصرفة من لوازم سلب الكثرة لانه ما لم تحقق سلب جميع وجوه
الكثرة واقسامها لم تحقق الوحدة الصرفة بحقيقة من لوازم سلب الكثرة هذا المعنى

وحدته حقيقة والوحدة الحقيقية هي ما في الواجب جل شانه وتلك الوحدة م م

وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب آه يعني جميع براهين التوحيد
تتوقف على مقدمتين احديهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحد مشترك
معنويا لا لفظيا والاخرى كون الوجود عين ذاته تعالى فمعنى قوله اتحاده هو اتحاد الوجود
والوجوب مع ذاته تعالى وقوله ووحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود
معنى واحدا فيما سبق معنى قد مر في مبحث الامور العامة بنهايات كثيرة على كون
الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا بابداعها صار افحام الناطقين انظر من
هذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونة وليس كذلك لان تلك الشبهة
مذكورة في كتب الشيخ وغيره ايضا ويمكن ان يقال ان المراد من الابداء الاظهار ونسبة
الاظهار اليه وان كان غيره ايضا مظهرا لها لتوغله في تلك الشبهة وكثرة بحثه
عنها قال انه اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بالصدق لتخصيص دفع اورده الشبهة
ان قيل ان وجوب الوجود وكذا الوجود وكذا الواجب له مفهوم وما يعبر عنه
بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك كنه الواجب جل شانه

فلا يحصل

فلا يحصل في العقول والنفوس الا هذه المفهومات ولهذه المفهومات يكون
معبرا عنه في الواقع والكلام انما هو في المعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهو
مات لان من قال ان وجوب الوجود عين ذاته تعالى لان هذه المفهومات
مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه بمفهوم
وجوب الوجود معنى واحد بناء على نفي التركيب العقلي فذلك المعنى الواحد
لا يخلو من ان يكون حقيقة مخصصة متشخصة به بذاتها ويكون تشخصها عينها او حقيقة
كلية يكون لها افراد ومشخصات زائدة فعلى الاول يمتنع التعدد وعلى الثاني فلا يخلو
اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية او لا هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى
تقدير كونها طبيعة نوعية او جنسية يكون لها تشخص زائد وتعين زائد فذلك التعين
الذي به امتاز احد الفردين عن الاخر لا يخلو من ان يكون معللا بتلك الطبيعة الكلية او
بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كو
نها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات

فان قيل للشيء ان يقول ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون
لها افراد متعينة ويكون تعين كل فرد نفس ذات ذلك الفرد وزايد بالنظر الى
الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اصلا قلت بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له
ماهية كلية وتعين وكل شيء يكون له ماهية كلية وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة
الى تلك الطبيعة الكلية فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ذات ذلك
الفرد المتعين لان الشيء لا يجوز ان يكون علة لتشخصه وتعينه فبقي ان يكون العلة
اما الطبيعة المعروضة لذلك التعين او امر اخر فعلى الاول يلزم الانحصار وعلى
الثاني يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات وبالجملة الشيء
الذي له ماهية كلية تعين وتشخص لا يجوز ان يكون تعينه وتشخصه نفس ذاته بل التشخص
والتعين يكون جزء الشيء ولا يصح ان يكون الشيء علة لجزئه تجدس بوجده
اي تجدس بوجده الوجود بحقيقي سبب ملاحظة الوجودات يعني ان مفهوم
الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات فيكون مفهوم الوجود معنى

واحد

واحدا مشتركا بين الموجودات والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان
مختلفة لانه لا يكون المفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل يحكم بديهة
بان الامور المتخالفة المتباينة من حيث انها متخالفة متباينة وباعتبار محض
ذواتها المتباينة لا يكون منشاء ومبدا ومستلزم لحصول معنى واحد بعينه منها
في العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت تلك الامور مشتملة
على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة
ومرتبطة الى امر واحد او امور متشابهة ويمكن ان يقال ان الوجود وكذا الوجود
لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى مشتركا من الموجودات ولا يصح ان يكون
خصوصية شيء من الممكنات لما مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لم يصح انتزاعه
بدونها واذا لم يكن شيء من الخصوصيات مدخلة فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك
المعنى امرا اخر خارجا عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون شيء من تلك الخصو
صيات مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الاخر واحدا ايضا لانه

لا يجوز اسناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل التبادل الابتدائي ولا على سبيل
التعاقب التعقبي لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول لا
يخ من ان يكون خصوصية شيء من ذينك الامرين عنها مدخل في ذلك الامر المستند
اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود ذلك الامر المستند بدونها وان لم
يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة لذلك
الامر المستند بل العلة هي القدر المشترك بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك
بعينه ظهر بطلان ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد يكون اعم فانكشف
بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا وانكشف ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم
الوجود الانتزاعي وهو الوجود الحقيقي يكون واحدا وما يوجد باعتباره
كلمة ما عبارة عن المؤثر في الموجودات والضمير المرفوع المؤنث المستتر في توجد
بصيغة المجهول راجع الى الموجودات والضمير المجرور في باعتباره راجع الى
ما يعني ان الحكم بكون الوجود الحقيقي واحدا بديهي سر يحدس بملاحظة ما توجد

باعتباره

باعتباره ويمكن ان يكون هذا مع قوله بملاحظة الموجودات اشارة الى البرهان
المشهور المسطور في زبر القوم على ما تحرره واعلم ان القوم لهم مسلكان في
توحيد الواجب جل شانه احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات
توحيد الاله من دون التقييد بالعالم وقد سلك العلم الاول بذينك المسلكين
اما المسلك الثاني فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل بوحدة العالم على
وحدة الاله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم فهو ان بين ان الاشياء الواقعة
فيه قسمان احدهما ما يكون بسيطا لا جزء له في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك
بل يكون له جزء خارجي وهذا القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون قيام بين اجزائه
به افتقار اصلا وثانيهما ما يكون بين اجزائه افتقار اما في وجود بعضها الى بعض
اجزاء او في صفة من الصفات غير الوجود او في الآثار والافعال وعلى جميع التقادير
يكون الاجزاء ترتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا
ينتظم حال بعض بدون اخر كما في اعضاء حيوان واحد كالانسان مثلا

فان من علم التشريح يعرف انه لا ينتظم حال بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض
اخر منها ولهذا يتالم بعض الاعضاء بتالم بعض اخر ويلتذ بالتذاذه اذا عرفت هذا
فاعلم ان من لاحظ العالم من اول نشوه الى اخره يجد ان فيما بين اجزائه ارتباطا بحيث
يكون جميع الاجزاء في سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة
حيوان واحد واجزاءه بمنزلة اعضاء حيوان واحد واما الاستدلال بوحدة
العالم على وحدة الاله العالم هو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض
بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة متسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح
بحيث يحير العقول والافهام ويعجز بيان اولي الفوائد لسان الاقلام علم
بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا ولم يكن صانعها واحدا
لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك
حمل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكر القوم في اثبات
علم الواجب جل شانه من فاعل الافعال المحكمة المتقنة يعلم بالحدس انه عالم

لانه لا يتصور انفصال بين الذات ومفهوم الواجب وذلك لانا اذا كان
المراد بمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فح لا يتصور انفصال بين
بين الواجب بهذا المعنى وبين فرده لان البرهان قد حكم بان فرد الواجب لا
يكون الا صرف طبيعة الواجب لان هناك طبيعة الواجب ولا نم يلحق بما بعوا
رض الخارجية عن تلك الطبيعة ويحصل الفرد مفهوم الواجب الانتزاعي وليس
تردد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي يكون زائدا على الذات حتى
يتصور قسم خامس بل التردد فيما يعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي وهو عين الذات
ولا يتصور انفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس
بين الوجوب والتغير مراد المستدل بالوجوب ههنا هو المعبر عنه بمفهوم الو
جوب الانتزاعي والحاصل انه لو تعدد الواجب لكان لكل من الواجبين
وجوب حقيقي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي ويتعين ايضا
والا لما يتصور التكثر والتعدد والتعين مراد المستدل بالتعين ههنا

ليس تعيينا اى الاعم من تعين هذا الواجب وذلك الواجب بل مراده تعين
خاص اى تعين هذا الواجب مثلا على سند كرنا المحشى فى حاصل كلامه ان هذا الواجب
مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو من ان يكون بين الوجوب وبين ذلك
التعين لزوم ام لا فان لم يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود
التعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم
امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما لزوم فيلزم احد من الاقسام المذكورة
لكن فى هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر على هذا الكلام وليته تماما لكن
لم يقتصر لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود
متعين وهذا القول منه ناظر الى انه حمل التعين على تعين يستلزمه وانما قلنا انه
ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا يتنظم قوله وهو محال لان
كل موجود متعين وانما قلنا انه ناظر الى ذلك لان حمل كل موجود متعين لانه
اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم ح هو جواز

تحقق الوجوب

تحقق الوجوب بدون التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا حتى يلزم المحال
لان المحال انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا تحققه بدون هذا التعين
او ذاك التعين والى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشى بقوله نعم يرد على الدليل المذكور
لكن النظر فى كلام المحشى هو انه يلزم الاستدراك فى كلام المستدل بناء على التوجيه
المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك واما ما ذكرنا وهو ان كلام المستدل
ناظر الى ذلك التوجيه لا انه يلزم الاستدراك فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا
الى بحث المحشى بل هو بحث اخر براسه لزوم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا
كان الوجوب بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين علة له والعقل
يحكم بتقدم العلة على المعلول بحسب الوجود لان العلة يجب اولا ثم يجب المعلول
ساعة ولا فرق فى ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين فى الخارج او فى نفس
الامر غاية ما فى الباب انه لو كان المعلول موجودا فى الخارج يكون تقدم العلة
على المعلول بالوجوب بحسب وجوده فى الخارج ولو كان موجودا فى نفس الامر دون

خارجي يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب ذلك التوهم الوجود لا الوجود
خارجي ايضا فلا معنى لقول الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت هذا فنقول ان التعين
اذا كان متقدما بالوجوب على الوجوب فالوجوب السابق ان كان عين الو
جوب اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه ونقول
لا يخلو من ان يكون بينهما لزوم ام لا الى اخر الكلام فيلزم اما التسلسل او تقدم الشيء على نفسه
فالاولى عدم الاقتصار على لزوم تقدم الشيء على نفسه وان كان التعين
بالوجوب اه الظاهر هذا ان مراده من التعين التعين المعين لا التعين مالا ان كون
تعين بامتناع الا الوجوب لا يوجب نفي التكثر بل الموجب لنفي التكثر انه لو كان التعين
المعين مستندا الى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك التعين فلو تحقق
فرد اخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع التعين في ذلك الفرد الاخر فيلزم ان يكون
الشخص الواحد شخصين وهو محال وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني هو انه لا

يلزم من

لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشيء على نفسه لان
ههنا وجوبين احدهما وجوب التعين والاخر وجوب الذات فالمقدم هو وجوب
التعين والمتاخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لكن لو نقل الكلام
الى وجوب التعين كما ذكرنا لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل لا يندفع المنع الثاني
ايضا لان وجوب الذات ليس اه حاصل ان وجوب الذات ليس الا
عين وجوب وجود الذات لان معنى وجوب الذات هو ان وجوده ما واجب
بالذات لان بدون وجوب وجود الذات يتحقق انعدام الذات وهو ظ و
وجوب وجود الذات عبارة عن وجود المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب
وجود الذات هو الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي لا يكون الا العدم فلو
كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي معلولا يلزم تقدم الشيء
على نفسه وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين قد عرفت ما فيه فتذكر
مجاز انفكاك التعين اي مجاز انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز وجود

التعين المعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن
فيلزم خلاف المفروض ولعل اللزوم نشتبه بالتلازم عند انه حاصله
ان استدلال المستدل لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب
والتعين حتى يحتاج المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب والتعين ان
يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون
التعين حتى يتوجه عليه ما اورده انه بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه
لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الاخر فيجوز
وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم امكان ما فرض انه واجب فيلزم
ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز التعين بدون الوجوب ولا يحتاج
الى نقض جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده انه وفيه نظر لان
انه يشتبه عنده اللزوم بالتلازم لان المستدل اخذ في دليله جواز تحقق الوجوب
وبحث انه يتوجه على ما ذكره المستدل وما ذكره المحشي يكون دليلا اخر لانه اسقط

بعض

بعض مقدمات دليل المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط البحث انه وبما
ذكرنا ظهر ان امر الاشياء منعكس يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم حاصله
انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما
كره المحشي بان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن بينهما لزوم
يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلا بد من علة لمفارقة احدهما للاخر فان ان
يكون تلك العلة لا اخر الكلام وان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين تلازم
والا يلزم جواز وجود احدهما بدون اخر فلا بد من علة لمفارقة احدهما للاخر الى اخر الكلام
فان قيل اذا لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الاخر قلت التلا
زم له فردان احدهما ان يكون احد المتلازمين علة للاخر وثانيهما ان يكون المتلا
زمان معلولين لامر ثالث والثاني لا يتصور ههنا فتعين الاول وح لا يمكن
تحقق اللزوم بدون التلازم فيتقرر ولا خفاء في توجه نظر الايراد الذي اورده
انه على الدليل الاول وذلك الايراد هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبان

ويمكن ان يقال ان قول المستدل
وان كان بين التعين والوجوب
لزوم فان كان الوجوب بالتعين
وهو له وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما لذات صح هذا ان المستدل
اخذ اللزوم بمعنى التلازم منه

بالذات يكون كنهها مجهولا ويكون تعين كل منها بذاته ثم للمعترض ان يقول ان
اريد التعين الخاص فهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات
ام وان اريد تعين ما فهو بطبيعة الوجوب ولا ينفك عنها ودفعه ما مر ولكن
دفعه بوجه اخر وهو انه لو تعدد الواجب بالذات لعباد بالله فلا بد ان يكون هناك
وجوب وتعين لكل واحد منها لان الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك
المعنوى ولا يتصور في معنى من المعانى تكثر الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين
الى الوجوب ليحصل بانضمام كل تعين فرد من الواجب فالتعين يكون جزء الفرد
الواجب فلا يكون التعين مستندا الى الفرد والا يلزم كون الشئ علة لجزئه وهو باطل
وايضا نقول ان التعين المنتظم الى الوجوب يكون امرا خارجا عن الوجوب والامر
الخارج عن الوجوب اما ممكن او ممتنع والممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود خارجى
فبقى ان يكون ممكنا فيلزم ان يكون فرد الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا يكون
ما فرض انه واجب واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات هو ذلك البعض لا المركب

فلم يتكثر

فلم يتكثر الواجب بالذات قوله وبعبارة اخرى فان قيل الشق الاول في هذه العبارة
هو قوله ان كون الواحد واجب الوجود كونه هو اما ان يكون واحدا ليس بمذكور في
العبارة السابقة فلا يصح ان يقال وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق بين
الاول والثانى بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت هذا الشق الاول في الثانى هو مفاد ما ذكره
سابقا بقوله فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشئ
فلا يوجد في غيره فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب الوجود معنى واحدا
فاذا كان التعين والهوية عين ذلك المعنى فلا يتصور ان يكون لذلك المعنى تشخصا
والا يلزم ان يكون التشخص الواحد تشخيصين وهو باطل بديهة فيها تركيب واعلم ان
ما سبق من الابحاث انما هو في اثبات واحديته تعالى اى عدم انقسام الواجب
الوجود بالذات الى الافراد وبحث الاثبات والابحاث الاتية انما هى في اثبات احديته
واجب الوجود بالذات يعنى ان الواجب بالذات لا يكون له جزء اصلا ذهنيا
ولا خارجيا والكثرة المنفية عن الواجب جل شانه يتصور على اقسام ثلثة كثرة

قبل الذات وهي الكثرة التي يكون باعتبار التركب من الاجزاء سواء كانت ذهنية
او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الماهية والوجود وكثرة
بعد الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الانقسام الى الذات والصفات
فاذا انتفت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلثة ثبت احديته تعالى وكلام الشيخ في الا
شارات يدل على ان الاحدية هي عدم قبول القسمة الى الاجزاء واما اثبات الصفات
القائمة بذاته وعدم التحليل الى الماهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية من نفي الكثرة
الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني هو ان اثبات الاحدية انما هو
بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ايضا ان نفي
الكثرة الثلثة المذكورة يمكن بان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين الوجود
لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة ذات
شيء فثبوته له لا يكون الا من علة فلا بد لثبوت الوجود له من علة فتلك العلة اما
ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن محفوفا بالوجود لم يتصور ان يكون علة لشيء

من الاشياء

من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات لا يكون واجبا
بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون هناك ماهية ووجود بل
نفس الوجود فقط وبعد ذلك نقول لا تصور في طبيعة الوجود التعدد باعتبار حصول
اجزائها لما كما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه
لو فرض ان لها اجزاء فلا بد ان يكون جزء ما غيرها لان الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسها فذ
لك الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود جزءا لما يكون متقدما بالوجود بحسب العقل على ما
هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات عينية
سائر الصفات الكمالية غير الوجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا نفي الكثرات
الثلثة واستدل المعلم الثاني والمغوص على وجوب نفي التركيب في الواجب لذاته
بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء العوام مقداريا كان او معنويا والا لكان
كل جزء منه اما واجب الوجود فكثرة واجب الوجود اما غير واجب الوجود وهو اقدم
بالذات من جملته فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم ان حاصل النسق

والفرق بينه وبين القوة ان الملك وبين القوة
التي هي مالية المقابل للفعل انه شيء ما بالفعل

الثاني ان كل ما هو جزء الشيء حقيقة لا مسامحة كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكون
الا مسامحة كما تقرر في موضعه يجب ان يكون متقدما بالوجود يجب العقل على ما هو جزء له
فاذا فرض ان غير الواجب يكون جزءا له فلا بد ان يكون ذلك الغير متقدما على ما هو جزء
له بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى ما هو جزء له مع كون ذلك الغير
ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزءا للموجود خارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما
على الواجب بالذات بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب
بالذات وهما ان البرهان قايم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء يكون واجب
الوجود فلا معنى لكون شيء آخر اقرب منه الى الوجود لانه ليس شيء اقرب الى الوجود
من الواجب بالذات واما الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية فباطل
لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل الواحد والمتصل الواحد يلزم ان يكون
جسما وجسمانيا ولما كان بطلان هذا في غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا
وتعرض لبيان بطلان ما هو حق البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني اندفع

عنه

عنه فما ورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل كلام
المعلم الثاني بقوله واما اقول هذا كلام مظلم لان اجزاء التحليلية للشيء ليس لما تقدم
على الشيء لان ذلك الشيء البسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية
له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظ لان كلام المعلم
الثاني منزل على ما هو جزء حقيقة لا مسامحة حتى يرد عليه ما هو ده ثم بعد ذلك نقل الجواب
الذي ذكره صدر الدقيقي وتبعه غياث الدقيقي وحاجي محمود التبريزي مع ذلك الجواب
بقوله والقول بان ذات الجزء التحليلي مقدم على البسيط يعني ان العقل اذا فاسق
الكل وذلك الجزء الى الوجود لحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي ما هو وصف
الجزئية عنه فذات الجزء مقدم ووصف الجزئية متاخر فلا يبقى باثبات ذلك المطلب
لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل فان اريد بذاته هذا
المعنى فهو ليس مقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد به ذات هذا الجزء وما
انتزع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل

رد م

الواحد ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا
نفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذات المتعددة فلم
يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد ذلك المراتب فان في
تلك الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو
الوجود المتاكد فحرده التحليلي اما وجود متاكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه وا
جبا لذاته تبارك على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
المتاكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة
قال بهمنيار في تحصيله اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى
والحكماء ردوا هذا المذهب وبمقراطيس قايس بان الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام
يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيما فيه عليها من الافتراق والا
تصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان

يكون له

يكون له جزء خارجي لا محالة فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى اجزائه الخارجية هف
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متاكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لاجزاء تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا
هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان
في تقدم اجزاء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له جزء
لزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الاقدمية المذكورة فالمعترض اعترض عليه
بان الاقدمية لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات
تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى على المعلم ان هذا التوجيه بعيد
كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
اه ان اراد ان هذه المقدمة مقبولة مسلمة عندهم بغير الاستدلال بها جدليا وان
اراد وانها مبينة فلا بد لها انفصال واحد ونظير ذلك ما ذكره المشاءون من
ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلا صالحة لان تنقسم الى

الواحد مالم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا
نفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذات المتعددة فلم
تبق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد ذلك المراتب قال في
الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو
وجود المتاكد بحيث لا يقبل التحليل اما وجود متاكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا
لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
اكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في حقيقته
بل يمتاز في الخارج التحليل اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى
والحكماء ردوا المذهب وبمقراطيس فليس بان الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام
يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيما يصح عليها من الافتراق والا
تصال ما يصح على جزئها اذا تمهد هذا فنقول ما تصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان

يكون

يكون له جزء خارجي لما مر فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى اجزائه التي هي
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متاكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لاجزاء تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا
هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان
في تقدم اجزاء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له جزء
لزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الافتقار المذكور فالمعترض اعترض عليه
بان الافتقار لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات
تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا لا يخفى على المعلم ان هذا التوجيه بعيد
كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
اه ان اراد ان هذه المقدمة مسلمة عندهم يصير الاستدلال بها جدليا وان
اراد انها مبينة فلا بد لها من استدلال واحد ونظير ذلك ما ذكره المشاؤون من
ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلا صالحة لان تنقسم الى

كيفيات مختلفة الحقيقة فادعا خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل لا يقبض في
بادي الراي من ان يكون للاجسام المختلفة الحقيقة اتصال واحد وبسيط بيان بطلان
ان يكون للحقايق المتباينة اتصال واحد ومحصل ما ذكره المشاؤن من ان ما فيه
الحركة اذا كان كيفا يجوز ان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات
مختلفة الحقيقة فعلى ذمة حواشينا على كتاب الايماضات وكتاب افق المبين و
استدلال الشيخ في الهداية على بطلان تركب الواجب بالذات من الاجزاء وحاصله
ان الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن الواجب لذاته لكن التالي باطل فكذا
مقدمه اما بطلان التالي فموظ واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته
كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر ومفهومه ولا ذات
المجموع ومفهومه وح اما ان يصح بكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد لكن لا يصح
وجوده منفردا فلا يكون المجموع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه او يصح ذلك
لبعضها ولا يصح للمجموع وجوده منفردا فما لا يصح له هذا من المجموع والاجزاء لا يكون

واجب

واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك
الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل واحد
بالاخر وليس واحدا اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء بما
لذات اقدم من الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء
فهو اما ان يكون متاخرا واما معا فالاول بطلان ما فرض انه واجب بالذات
لا يكون شيء اقرب منه الى الوجود والثاني بطلان العقل يحكم بان الجزء الحقيقي
والكل لا يكونان في مرتبة واحدة معنى غير حقيقتها اي غير حقيقة تلك المهية
يعني لو كان الواجب الوجود مهية مركبة لكان لتلك المهية المركبة معنى غير حقيقة
تلك المهية المركبة والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك المهية المركبة وجزء المركب يصدق
عليه انه معنى غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة جزئيه لان حقيقة
الجزء لا يكون عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا والكل كلا وهي غير تلك
المهية لانها جزء لتلك المهية المركبة من الوجود بذمة الجار والمجرور متعلق بالو

جوب ويكون المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا
يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر
اخر ويخل ان يكون متعلقا بلازمه وحاصله انه لو كان من لوازمه وجوب الوجود با
عتبار وجوده اى باعتبار حقيقته ان يتعلق بتلك الماهية المركبة ولا يجب بدونها فيلزم
ان لا يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات لان
واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق الوجود بالغير بل الغير يكون متعلق
القوام به فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من
حيث هو من دون التعلق بتلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها
متعلق به لا ان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك الماهية المركبة امرا
لاحقا بواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات بل الواجب بالذات
امر اخر وتلك الماهية المركبة لاحق به ان كان يمكن اى اى كان يمكن عدم
العروض واى حصل ان واجب الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا يحتاج في

جوابه

جوابه الى تلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة من الامور العارضة واللا
حقة بالقياس الى واجب الوجود بالذات فان كانت تلك الماهية بحيث
يمكن عدم عروضها ولحوقها بالنسبة الى واجب الوجود بالذات فيصدق ان
واجب الوجود بالذات يكون متحقق من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من دون كون تلك الماهية عارضة ولاحقة بواجب الوجود والمتحقق القوام
بنفسه وان لم يمكن عدم عروضها ولحوقها فلا يفرنا ايضا لان كل معلول
بالقياس الى علته التامة لا يمكن عدم لحوقه لها ومحال ان العلة لا يكون
قوامها متعلقا بمعلولها بل قوام المعلول متعلق بها فاذن ليست تلك الماهية
الى الماهية المركبة التى فرضت انها ماهية لواجب الوجود بالذات ظهر انها ليست
ماهية لواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر اخر وتلك الماهية
المركبة لاحقة به فيلزم خلاف الفرض فرض التركيب في الواجب بالذات بسط
وهذه هى الابنة يعنى ان ماهية الواجب بالذات يجب ان يكون عين

انيته واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة قبل الذات في الواجب بالذات
وهذا يفيد نفي الكثرة مع الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون مهية
وانية فاذا ثبت ان المهية عين الانية فلا يكون هناك كثرة مع الذات
قوله فلا يخ اما ان يلزمه اه هذا برهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات
حيثية وانية وحاصل ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زايدا على مهية الواجب
بالذات فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له واذا لم يكن ذاتيا له فثبوته له لا يكون
الا من علة فتلك العلة لا يخ اما ان يكون امرا سوى الواجب بالذات فيلزم
ان يكون الواجب بالذات محتاجا في وجوده الى الغير وكل ما هو محتاج في وجوده
الى الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات ممكن
الوجود بالذات هف واما ان لا يكون العلة امرا سوى الواجب بالذات
بل يكون علة وجود الواجب بالذات ان ذات الواجب بالذات وهذا بط ايضا
لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر اخر فتلك العلة ما لم يكن محققة بالوجود

يمتنع

يمتنع ان يتبع لها امر اخر لان تابعية شيء لا يتصور الا لشيء موجود وبالجملة
ان وجود العلة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود العلة ما مع العلة لانك
قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع لها امر اخر وهذا لا ينافي ما
تقرر عند المحققين من ان لوازم المهية مستندة الى المهية من حيث هي من دون مدخلية
وجود المهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام هو ان وجود المهية
لا دخل له في لازم المهية لا ان المهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون
علة للازمها بل وجود المهية يكون ما مع العلة بالقياس الى لازمها فاذا
ثبت ان العلة ما لم يكن محققة بالوجود لا يجوز ان يكون علة لشيء فاذا فرض
ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بد ان يكون له مع الاختصاص
لوجود فذلك الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فيستقل
الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو بط لبطلان التسلسل ويلزم
كون الشيء واحد جزئي حقيقي موجود بوجودات متعددة وايضا فيقال ان الواجب

بالذات يكون علة لوجوده يلزم عليهم ان يكون الشئ موجد النفس وخالقا لنفسه
وجاعلا لنفسه لان الموجد والخالق والجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة الو
جود وايضا اذا فرض ان واجب بالذات يكون لوجوده يكون الذات
باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة للوجود يكون الذات
باعتبار ذاته منشا للاثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود
هو منشاء الاثار فاذا كان الذات منشاء الاثار يكون عين الوجود فيلزم
الكر الى الفرد وبالجملة منشاء زيادة وجود الواجب بالذات على ذاته اكثر من ان
يحصى وظني ان القايلين بزيادة وجود الواجب بالذات على ذاته لو سئل
سايل عنهم قبل ان يقفوا على المفاسد اللازمة لذلك القول هل يجوز ان يكون
شئ خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا يقدرون في الجواب الا ان يقولوا الا ان
كل من كان له شعور فاذا راجع وجدانه لم يجد من نفسه رجفة ان يقول انه يجوز
ان يكون الشئ خالقا لنفسه وفاعلا لوجوده لكن اذا قيل لهم ان هذه المفاسد

لازمة

لازمة لقولكم فيلتزمون هذه المفاسد ولا يبالون به كما ان القايلين بالجواز
الذي لا ينجي يلتزمون المفاسد التي يلزم على القول بالجواز ولا يبالون به فكان التزام
هذه المفاسد اسهل عندهم من الرجوع عن القول الفاسد وهذه شنشنة اعرفها
من ابائهم قوله فهو معلول لانك قد عرفت ان الشئ اذا كان وجوده زايدا على
ذاته فلا يجوز ان يكون هو فاعلا لوجوده لما مر فلا بد ان يكون فاعل وجوده
امرا اخر فيكون معلولا مقام الامر المفهوم يعني ان الشئ اذا كان له مهية وانية
يكون انيته زايدة على مهيته واذا كانت زايدة على مهيته لم تكن من مقوماته فلم
يكن وجوده يقوم مقام مقوماته وذاتياته شرط سلب العدم يعني ان
واجب الوجود مجرد الوجود الذي لا يكون فيه شائبة عدم وشائبة قوة كوجود
الممكنات فان وجود الممكنات لا يخلو عن شائبة عدم وشائبة قوة لان جميع
الممكنات بقضها وقضيضها باعتبار ذواتها داخلة تحت معنى ما بالقوة
وبالجملة ان الوجود هو الفعلية وهي قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون

مشوبة لبشائبة القوة ام وهذا هو فعلية الواجب جل شانه وثانيهما فعلية

مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات

فان القوة منضمة في فعليته

وسائر الاوصاف اى

زايدة على ذاته تعالى بل جميع

صفاته الكمالية كالعلم والقدرة

وغيرهما عين ذاته تعالى وهذا

اشارة الى نفى الكثرة بعد الذات

ثم ما قاله المحشى رحمه الله تعالى

على بدا قل خلق الله سماوى

بن ملا حسن حكيم رشتى

تحرراً شهر محرم الحرام سنه ١٢٥٩

فان المشارق ثلثة قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة

الثالثة من الفن الخامس من طبيعيات الشفا والمهاب

المحدودة للارياح اثنا عشر لان الافق نجد دشابا عشر خلا

ثلث مشارق وثلث مغارب وثلث نقط شما

لية وثلث نقط جنوبية فالمشارق ثلث مشرق الاعتد

الا ومشرق العصر ى